

SERGIU BĂLAN

ÎNTRU ISTORIE ȘI FILOSOFIE

SISTEMUL LUI R.G. COLLINGWOOD



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

SERGIU BĂLAN

**ÎNTRE ISTORIE ȘI FILOSOFIE.
SISTEMUL LUI R.G. COLLINGWOOD**

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

BUCUREȘTI, 2009

CUPRINS

PRESCURTĂRI	11
1. PROBLEMA ȘI PROBLEMELE FILOSOFIEI LUI COLLINGWOOD.....	13
2. EXCURS CU PRIVIRE LA PROBLEMATICA ISTORISMULUI	26
2. 1. Considerațiuni generale.....	26
2. 2. Câteva repere istorice	32
2. 3. Criza istorismului.....	34
2. 4. Istorismul absolut croceean.....	39
2. 4. 1. Disputa dintre Croce și Gentile	39
2. 4. 2. Trăsăturile istorismului croceean	42
2. 5. Noul istorism.....	47
3. DIFERITELE INTERPRETĂRI PRIVIND EVOLUȚIA GÂNDIRII LUI COLLINGWOOD.....	53
3.1. Câteva rezerve asupra <i>Autobiografiei</i>	53
3. 2. Evoluția gândirii lui Collingwood văzută de el însuși.....	56
3. 3. Ipoteza conversiunii radicale	65
3. 4. Interpretarea lui Alan Donagan	72
4. RAPORTUL DINTRE FILOSOFIE ȘI ISTORIE ÎN SCRIERILE DE TINEREȚE: IDENTITATEA ÎN DIFERENȚĂ.....	77
4. 1. Raportul de interdependență dintre filosofie și istorie.....	78
4. 2. Unitatea dintre filosofie și istorie	81

4. 3. Critica istorismului	83
4. 3. 1. Critica implicită a istorismului.....	84
4. 3. 2. Critica explicită a istorismului	85
4. 4. Raporturile dintre formele experienței	87
4. 4. 1. Identitatea dintre istorie și știință	87
4. 4. 2. Identitatea dintre religie și filosofie	91
4. 4. 3. Unitatea formelor experienței	95
5. DIALECTICA NIVELURILOR ȘI FORMELOR	
EXPERIENȚEI.....	101
5. 1. Implicit și explicit	102
5. 2. Nivelurile formelor experienței.....	107
5. 2. 1. Dialectica celor trei niveluri.....	108
5. 2. 2. Semnificația dialecticii nivelurilor și formelor	
experienței	111
5. 3. Arta, religia și știința.....	113
5. 3. 1. Dialectica internă a artei.....	115
5. 3. 2. Dialectica internă a religiei	119
5. 3. 3. Dialectica internă a științei.....	124
6. DIALECTICA ISTORIEI	130
6. 1. Intelect și rațiune.....	130
6. 2. Istoria ca percepere a faptului concret.....	133
6. 3. De la istoria ca percepere la istoria ca re-gândire	
.....	137
6. 4. Tranziția dialectică de la istorie către filosofie	146
7. DIALECTICA FORMELOR FILOSOFIEI	151
7. 1. Filosofia dogmatică	152
7. 1. 1. Dogmatismul absolut	153
7. 1. 2. Dogmatismul „terapeutic”	156
7. 2. Filosofia spiritului	160
7. 2. 1. Spiritul ca universal concret.....	162
7. 2. 2. Logica suprapunerii claselor	167
7. 2. 3. Principiile dialecticii	172

7. 3. Filosofia ca istorie.....	177
7. 3. 1. Conceptul de metafizică în scrierile anterioare <i>Eseului asupra metafizicii.....</i>	178
7. 3. 2. Logica întrebării și răspunsului	180
7. 3. 3. Știința presupuzițiilor absolute.....	182
7. 3. 4. Eseul asupra metafizicii și „ipoteza conversiunii radicale”	186
8. ÎNCHEIERE	192
BIBLIOGRAFIE	197

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea d-lui Sergiu Bălan, *Între istorie și filosofie. Sistemul lui R.G. Collingwood* realizează în principal o analiză și o evaluare a unei opere de referință în gândirea contemporană, pe fondul clarificării și resemnificării istorismului în procesul reconstrucției moderne în filosofie. Printr-o cuprindere a întregii creații teoretice a lui Collingwood, autorul pune în atenție o idee centrală: „ipoteza conversiunii radicale la istorismul absolut poate fi respinsă prin identificarea unei continuități de profunzime în opera lui Collingwood în ceea ce privește raportul dintre filosofie și istorie și a unei accepțiuni coerente a *rapprochement*-ului dintre ele, în condițiile în care nici una să nu-și piardă identitatea și autonomia”.

Sub semnul acestei încercări de a găsi „o modalitate de a unifica gândirea teoretică sub specia apropierii a ceea ce el a considerat dintotdeauna a fi domeniile ei fundamentale, filosofia și istoria, dar și această gândire în ansamblul ei cu acțiunea umană practică”, cercetarea operei lui Collingwood se desfășoară (sistematic, bine informat la surse și comentat) după un plan ce pune în atenție: *diferitele interpretări privind evoluția gândirii lui Collingwood* (rezerve privind „Autobiografia” lui Collingwood și evoluția gândirii sale văzută de el însuși; ipoteza conversiunii radicale; interpretarea lui A. Donagan); *raporturile dintre filosofie și istorie în scrierile de tinerețe: identitatea în diferență* (interdependența dintre filosofie și istorie; unitatea dintre filosofie și istorie; critica istorismului; raporturile dintre formele experienței); *dialectica nivelurilor și formelor experienței* (nivelurile formelor experienței în dialectica lor; semnificația dialecticii nivelurilor și formelor experienței; arta, religia și știința în dialectica lor); *dialectica istoriei* (intelect și rațiune; istoria ca percepere a faptului concret; de la istoria ca percepere a faptului concret la istoria ca re-gândire; tranziția dialectică de la istorie către filosofie); *dialectica formelor filosofiei*.

În esență, studiul avizat al scrierilor lui Collingwood, cu preocuparea de a revela unitatea în diferențiere în concepția filosofică (de cuprindere filosofică a formelor experienței) prilejuiește clarificarea unor teme și concepte de bază ale teoriei istoriei, venită, în cazul de față, prin forme ale istorismului. De aceea, elucidările conceptuale din cap. 2 devin hotărâtoare pentru a „localiza” opera toretică a lui Collingwood, îndeosebi modul de înțelegere de către ilustrul gânditor a cunoașterii istorice, punând în lucru elaborări de referință (Croce, Spengler ș.a.) în determinarea acesteia.

În acest sens, vine (mai întâi) clarificarea termenului „istorism”, dîcolo de „istoricism” (în variante multiple). E vorba de fapt de „istoria conceptului de istorism”, pornind de la Hegel, Schlegel și pînă la Croce și „noul istorism” (fără a neglija însă contribuțiile istoricilor – Droysen, Ranke ș.a.) finalizând acestea în precizarea: „În afara spațiului german, istorismul a cunoscut, de asemenea, o dezvoltare semnificativă, culminând cu istorismul absolut, al lui B. Croce, precum și cu filosofia lui J. Ortega y Gasset și R.G. Collingwood în Anglia. Considerând că naturalismul este o metodă inadecvată pentru înțelegerea problematicii omului, acești gânditori au subliniat unicitatea și caracterul individual al lumii istorice” evitînd relativismul și subiectivismul în măsura în care (atât Croce, cât și Collingwood) au relevat faptul că „gîndirea însăși are o structură rațională, ceea ce permite depășirea subiectivismului radical implicat în conceptul de *Verstehen*, așa cum l-au teoretizat istoricii germani”.

Bine realizate, analizele asupra „istorismului absolut crocean” și receptarea acestuia în afara spațiului cultural italian (Collingwood, Gadamer, „noul istorism” în S.U.A.) păstrează aceeași atenție orientată spre o mai bună înțelegere a istorismului, pe care autorul o urmează în exegeza sa asupra operei lui Collingwood și, evaluînd textele de bază (și referințele la acestea) construiește o interpretare proprie a gîndirii acestuia, într-o modalitate a studiului comparat bine condusă metodic și conceptual.

Este contextul în care perioadele activității lui Collingwood (centrate de către o scriere principală) sunt marcate (în principiu) astfel : *Speculum Mentis* (1924, lucrare de mare întindere referitoare la probleme filosofice fundamentale) „o analiză filosofică a celor cinci „forme ale experienței” : arta, religia, știința, istoria și filosofia”,

privite fiecare ca „niște entități de sine stătătoare și independente”, dar și prin „relațiile dialectice dintre ele”; *An Essay on Philosophical Method* (1933, în care centrală devine apropierea dintre știință și filosofie); *Autobiography* (1939), *An Essay on Metaphysics* (1940) și *The New Leviathan* (1942), exprimând „alunecarea spre istorismul absolut”.

După examinarea unor ipoteze interpretative (Knox, Donagan ș.a.) autorul pune în atenție specificul concepției lui Collingwood despre raporturile dintre istorie și filosofie, preocupare ce constituie „însuși firul conducător al întregii sale gândiri” căutând a identifica „o logică internă a acestei evoluții”, care „ar putea da seamă de unitatea fundamentală a operei lui Collingwood”.

Tocmai această unitate este relevată în formule precum: „identitatea în diferență” dintre filosofie și istorie; dialectica nivelurilor și formelor experienței; dialectica istoriei; dialectica formelor filosofiei. Reține atenția aici buna cunoaștere (la surse) a scrierilor de bază și pregătirea teoretico-filosofică temeinică a autorului, care reușește să cerceteze și să valorizeze o mare sferă de informație, la un nivel teoretic-interpretativ remarcabil.

De menționat aici ar fi, în primul rând, lămurirea sensurilor concepției lui Collingwood despre „nivelurile și formele experienței” prin care acesta aduce noutăți în contextul altor preocupări (Croce, Cassirer, Gadamer și mișcarea hermeneutică), care urmăreau tot „ideea unității fundamentale a cunoașterii omenești”; Collingwood folosindu-se de „principiul identității în diferență, caută „să explice acest principiu în termeni dialectici și să îl aplice la constituirea unei ierarhii sistematice a formelor experienței”, urmărind „o dialectică internă a fiecărei forme a experienței, dar și o relație dialectică între aceste forme”.

Hotărâtoare pentru susținerea interpretării proprii a autorului sunt, credem, analizele consacrate „dialecticii istoriei” și „dialecticii filosofiei”, relația dintrea acestea, „așa cum a fost ea gândită de Collingwood” constituind obiectul principal al lucrării de față.

Aici nivelul de conceptualizare și problematizare este remarcabil, autorul reușind să resemnifice concepțiile lui Collingwood în raport cu marea tradiție a filosofiei și cu gândirea contemporană lui, îndeosebi cu filosofia contemporană a istoriei, totodată punând în

lumină rolul filosofiei: „În măsura în care conștiința filosofică avansează în contextul dialecticii sale interne, ea va descoperi totodată unitatea în diferență a formelor experienței (concepute într-o ierarhie în care ele se suprapun) și, odată dobândit conceptul filosofiei în deplina sa concretitudine, relația sa cu celelalte forme va fi, în sfârșit, clarificată”, urmărind în principal „dialectica formelor filosofiei”.

După această sumară prezentare a momentelor principale ale structurii lucrării pe care o avem în față, putem concluziona că ea constituie o reușită a cercetării de specialitate, o contribuție de fond la înțelegerea fenomenului filosofic contemporan în marea lui complexitate, proiectând totodată metodologic și hermeneutic o cale de urmat în cercetări viitoare.

Prof.univ.dr. Alexandru Boboc
Membru corespondent al Academiei Române

PRESCURTĂRI

Pentru simplificarea aparatului critic, în cuprinsul acestei lucrări au fost utilizate următoarele prescurtări ale titlurilor scrierilor lui R.G. Collingwood:

- R.P. – *Religion and Philosophy*, London, MacMillan and Co., Limited, 1916.
S.M. – *Speculum Mentis*, London, Oxford University Press, 1924.

- O.P.A. – *Outlines of a Philosophy of Art*, London, Oxford University Press, 1925.
- E.P.M. – *Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- P.A. – *The Principles of Art*, London, Clarendon Press, 1938.
- E.M. – *Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- F.M.L. – *First Mate's Log*, London, Oxford University Press, 1940.
- N.L. – *The New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1942.
- I.N. – *The Idea of Nature*, T. M. Knox (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1945.
- I.H. – *The Idea of History*, T.M. Knox (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1946.
- E.P.A. – *Essays in the Philosophy of Art by R. G. Collingwood*, A. Donagan (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1964.
- E.P.H. – *Essays in the Philosophy of History by R.G. Collingwood*, W. Debbins (ed.), Austin, University of Texas Press, 1965.
- E.P.R. – *Faith and Reason: Essays in the Philosophy of Religion by R.G. Collingwood*, M.L. Rubinoff (ed.), Chicago, Quadrangle Books, 1967.
- E.P.P. – *Essays in Political Philosophy by R.G. Collingwood*, D. Boucher, (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1989.
- A. – *O autobiografie filosofică*, trad. rom. F. Lobonț și C. Mesaroș, Edit. Trei, București, 1998.

1. PROBLEMA ȘI PROBLEMELE FILOSOFIEI LUI COLLINGWOOD

Chiar și numai în urma unei simple lecturi a titlurilor principalelor lucrări ale lui Robin George Collingwood se poate observa că, dincolo de diversitatea preocupărilor sale, două discipline, istoria și filosofia au marcat centrul în jurul căruia au gravitat toate celelalte interese teoretice ale gânditorului britanic. Cercetările și publicațiile de arheologie și istoriografie, cursurile sale universitare sunt dublate și întemeiate epistemic de investigații de teoria cunoașterii, metodologie și filosofia istoriei, însă determinarea funcționează și în sens contrar: principii fundamentale ale filosofiei istoriei, metodologiei, filosofiei politice, gnoseologiei și metafizicii collingwoodiene sunt inspirate de practica investigației istorice. De altfel, în 1938, cu cinci ani înainte de moartea sa, survenită la 9 ianuarie 1943, Collingwood afirma în autobiografia lui că efortul întregii sale vieți intelectuale a fost îndreptat către atingerea unui singur scop: „Munca mea de o viață, văzută de la vârsta de 50 de ani, a fost în principal o încercare de a realiza un *rapprochement* între filosofie și istorie.”¹ Câteva pagini mai încolo, găsim mărturia unei alte forme de manifestare a acestei tendințe unificatoare: „În plus, față de acel *rapprochement* între filosofie și istorie (...) am încercat de asemenea să realizez un *rapprochement* între teorie și practică”.² Nu e vorba aici, cum s-ar putea crede, de teoria și practica cercetării istoriografice și arheologice, ci de gândirea teoretică în general și de practica acțiunii umane în cel mai larg sens.

¹ A., p. 97.

² A., p. 157.

Cu alte cuvinte, Collingwood caută să sublinieze faptul că a încercat continuu să găsească o modalitate de a unifica gândirea teoretică sub specia apropierei a ceea ce el a considerat din totdeauna a fi domeniile sale fundamentale, filosofia și istoria, dar și această gândire în ansamblul ei cu acțiunea umană practică. Aceste considerațiuni ridică imediat o serie de întrebări, pentru care vom căuta să formulăm răspunsuri în această carte: Ce anume motivează această căutare a unității? De ce filosofia și istoria sunt considerate disciplinele fundamentale ale gândirii teoretice? Cum anume a gândit și, mai ales, dacă și cum a dus la îndeplinire Collingwood acest proiect unificator?

Considerându-se ca făcând parte din ceea ce el numește „tradiția filosofică clasică”, Collingwood era de părere că valoarea filosofiei clasice rezidă mai ales în legătura ei cu viața reală a oamenilor. Membrii acestei tradiții, afirmă el, au fost „oameni care s-au folosit de facultățile lor intelectuale specializate în scopul de a gândi referitor la fapte, și cu precădere la acele fapte de importanță practică în ceea ce privește viața semenilor lor”¹.

Dintre toate faptele despre care se poate spune că au afectat existența oamenilor în timpul vieții gânditorului britanic, cel mai important i s-a părut a fi Primul Război Mondial. Într-atât de important încât să-l determine a renunța la alte preocupări intelectuale pentru a se dedica exclusiv obiectivelor pe care le-am amintit mai înainte, pe care el le considera în strânsă legătură cu acest eveniment: „nu mi-am propus să-mi petrec tot restul vieții îndeplinind această sarcină, dar prin 1919 mi-am dat seama că nu aveam de ales.”²

Pentru Collingwood, războiul a însemnat un triumf absolut al științelor naturale, unul fără precedent în istorie: „Bacon promisese că știința va fi putere, și putere a fost: putere de distrugere a trupurilor și sufletelor oamenilor cu o repeziciune care nu mai fusese niciodată atinsă în cadrul acțiunii umane.”³ Alături de aceste nenorociri, el admite că războiul a adus și îmbunătățiri indiscutabile: în transporturi, chirurgie, sanitație, psihiatrie, în comerț și industrie, însă în mod fundamental el a fost „o înjosire fără precedent a intelectului uman”,

¹ F.M.L., p. 176.

² A., p. 107.

³ A., p. 108.

deoarece prea puțini dintre combatanți l-au dorit cu adevărat, iar desfășurarea sa a scăpat rapid de sub control. Tocmai această scăpare de sub controlul rațional a desfășurării faptelor l-a impresionat cel mai mult pe Collingwood: „când s-a semnat tratatul de pace, evenimentele erau mai necontrolate ca niciodată”. Apărea tot mai evident contrastul între succesul incontestabil al europenilor moderni în stăpânirea situațiilor în care majoritatea elementelor sunt corpuri și forțe fizice și incapacitatea lor de a controla împrejurările în care intervin ființele umane și forțele mentale. Imaginea pe care i-a lăsat-o războiul a fost una cu totul dezamăgitoare în ceea ce privește situația spirituală a Occidentului: „Era ca și cum puterea umană de a controla Natura ar fi cunoscut o evoluție *pari pasu* cu o involuție a puterii sale de a controla viața umană (...) este clar că evoluția uriașă de la 1600 încoace a puterii de control asupra Naturii n-a fost însoțită de o evoluție corespunzătoare, sau ceva de genul acesta, de a controla situațiile umane.”¹ Previziunile lui Collingwood sunt sumbre: e de crezut că, pe măsura trecerii timpului, această disproporție se va accentua, așa încât odată cu creșterea abilității de a influența lucrurile, acțiunile omului vor fi tot mai necontrolate, și deci tot mai distructive.

În vremea când gânditorul britanic scria aceste lucruri, desfășurarea evenimentelor istorice începea să-i confirme tot mai mult previziunile: un nou război era pe cale să înceapă. Astfel încât devenea din nou extrem de actual avertismentul său, formulat într-o carte apărută în 1924: „trebuie să repetăm că întreaga gândire este de dragul acțiunii, iar oricine ne oferă o teorie filosofică trebuie să răspundă la întrebarea: «ce este de făcut ca să ne salvăm de nenorocirile prezentului?»”²

Răspunsul lui Collingwood este acela că, pentru a putea feri specia umană de posibilitatea producerii acestor nenorociri, este necesară găsirea unei căi care să ne ofere o mai bună înțelegere a naturii umane, a spiritului omenesc. Odată constituită această cale, ea ne poate oferi fundamentul și direcțiile acțiunii practice care să remedieze situația precară în care se găsește omul civilizației occidentale.

¹ A., p. 108-109.

² S.M., p. 35.

Desigur, admite Collingwood, această idee nu este într-un totu o noutate: au mai existat încercări de constituire a unei științe a naturii umane, însă ele au avut prea puțin succes.¹ În *The Idea of History*, el se referă la proiectul formulat de către David Hume în *Tratatul asupra naturii omenești*, exprimându-și acordul cu ideea acestuia, conform căreia „toate științele se găsesc, mai mult sau mai puțin, în relație cu natura umană”, astfel încât „dorind să explicăm principiile naturii umane, propunem în consecință un sistem complet al științelor, construit pe un fundament aproape în întregime nou, singurul pe care ele se pot ridica în siguranță”.² Cu toate însă că proiectul este lăudabil, el a eșuat în încercarea sa de a „oferi minții omenești cunoașterea de sine”, iar știința referitoare la natura umană nu și-a atins scopul „deoarece metoda sa a fost distorsionată de analogia cu științele naturale”.³

Această încercare de a edifica o știință a naturii umane după principii naturaliste reprezintă o parte a programului general al pozitivismului care, consideră Collingwood, este afectat de o eroare filosofică fundamentală: aceea de a presupune în mod dogmatic faptul că toate științele reprezintă specii ale unui gen și de a defini apoi genul prin ceea ce constituie diferența specifică a uneia dintre speciile sale, știința naturii.⁴ Investigarea naturii umane cu mijloacele caracteristice științelor naturale a condus la impunerea științelor sociale, și mai ales a psihologiei behavioriste sau freudiene, ca discipline ce au ca obiect omul. Dacă însă spiritul uman este investigat cu metodele științifice ale observației și experimentului, ajunge să fie depozat de ceea ce îi este esențial: „mințea, privită în acest fel, încetează să mai fie mințea”.⁵ Psihologia, consideră Collingwood, reduce spiritul la psihic, înțeles ca sinteză a afectelor, senzațiilor și dorințelor, lăsând la o parte tot ce ține

¹ Pe parcursul acestei cărți, sintagmele „știință a naturii umane” și „știință a spiritului uman” trimit la înțelegerea mai largă a conceptului de știință, propusă de Collingwood însuși în *An Essay on Metaphysics*: „Cuvântul «știință», în sensul său original... desemnează un corpus de gândire sistematică sau ordonată despre un obiect determinat” (E.M., p. 4).

² D. Hume, *Treatise*, XIX, XX, citat în I.H., p. 83, 207.

³ I.H., p. 208.

⁴ Cf. L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Mind*, University of Toronto Press, 1970, p. 5-6.

⁵ A., p. 111.

de conștiință, rațiune și voință, motiv pentru care „a trebuit ca logica și etica să dispară, iar funcțiile lor să fie preluate de psihologie”. El recunoaște meritele și competența înaltă a psihologiei freudiene în problemele de psihoterapie clinică, însă consideră că ea se afla „sub nivelul îndolenței atunci când aborda etica, politica, religia sau organizarea socială”.¹ Din acest motiv, psihologia nu este altceva decât o „pseudo-știință” a naturii umane², ca și celelalte științe ale omului care țin de programul pozitivist, cu care împărtășește eroarea fundamentală de a nu ține seama de o trăsătură fundamentală a omului, libertatea: pozitivismul tratează natura umană ca pe o simplă specie a naturii ca atare, în timp ce o adevărată știință a spiritului uman trebuie să-și privească obiectul sub categoria libertății.

Este însă posibilă o știință care să respecte acest deziderat? Convingerea pe care Collingwood și-a păstrat-o de-a lungul întregii sale vieți este că această știință este posibilă și că ea e tocmai istoria: „Voi susține că munca ce trebuia întreprinsă de către știința naturii umane este în realitate îndeplinită, și poate fi îndeplinită doar de către istorie: istoria este ceea ce știința naturii umane intenționa să fie, iar (...) metoda adecvată pentru o astfel de cercetare este pura metodă istorică”.³ Ea este singura care poate da seamă adecvat de trăsătura esențială a omului, libertatea: „Studiem istoria (...) cu scopul de a dobândi cunoașterea de sine”, iar „cunoașterea faptului că activitatea umană este una liberă a fost realizată numai prin descoperirea istoriei”.⁴ După cum acțiunea umană este esențialmente liberă în raport cu legile naturii, istoria însăși ca disciplină este independentă de principiile științelor naturale: „gândirea istorică este liberă în raport cu dominația științelor naturale și este o disciplină autonomă”, iar „acțiunea rațională este liberă în raport cu dominația naturii și își construiește propria lume a lucrurilor omenești, *Res Gestae*, după propria sa dorință și în felul său propriu”.⁵

Collingwood însă nu se oprește aici. Istoria nu este doar forma esențială de cunoaștere de sine a omului, ci este și condiția necesară a

¹ A., p. 111-112.

² E.M., p. 101-105.

³ I.H., p. 209.

⁴ I.H., p. 315.

⁵ I.H., p. 318.

constituirii conștiinței umane și a existenței libertății omului, astfel încât cunoașterea de sine istorică este aceea prin care omul se creează pe sine ca om: „Astfel, procesul istoric este un proces în care omul creează pentru sine un tip sau altul de natură umană prin re-crearea în gândirea sa a trecutului al cărui moștenitor este”.¹ Prin urmare, cunoașterea istorică nu este teorie de dragul teoriei, ea nu are la bază doar un simplu interes cognitiv, ci este esențială pentru constituirea și prezervarea raționalității umane înseși: „De aceea, cunoașterea istorică nu este un lux sau un simplu amuzament al unei minți care se detașează de ocupații mai presante, ci o datorie de primă importanță, a cărei îndeplinire este esențială pentru buna funcționare nu doar a unei forme particulare de raționalitate, ci a rațiunii înseși”.²

Acest lucru este posibil deoarece, pentru Collingwood, natura umană poate face obiectul de cercetare al disciplinei istorice sau al filosofiei numai în măsura în care ea este considerată ca esențialmente rațională. Celelalte aspecte ale sale, precum corporalitatea sau afectivitatea, cad în sarcina științelor naturii, a biologiei și psihologiei, întrucât țin de ceea ce el numește „natura animală” a omului. Aceasta pentru că, așa cum vom vedea în detaliu mai târziu, în opinia lui Collingwood, rațiunea umană este aceea care se exprimă în toate acțiunile omului, acțiuni care au un caracter istoric, deci istoria este esențialmente o istorie a gândirii.

Această așezare a cercetării naturii umane sub specia istoriei pare să aibă o motivație profundă, identificată de către cercetătorul canadian Lionel Rubinoff cu tendința constantă manifestată de Collingwood de a respinge metafizica clasică a substanței, conform căreia realitatea ultimă aparține unei substanțe permanente și eterne, ce există independent de aspectele sale fenomenale.³ Urmare a acestei tendințe, el a contestat în mod constant toate teoriile care presupun conceperea naturii umane ca o substanță neschimbătoare, indiferent dacă e vorba de studiul empiric al atributelor naturii umane ori de cunoașterea apriorică a esenței sale. Pentru Collingwood, arată Rubinoff, „realitatea este un proces dialectic al schimbării, iar ființa spiritului uman, dacă e să fie descoperită, e de găsit doar în realizările

¹ I.H., p. 226.

² I.H., p. 227-228.

³ L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 6.

sale, precum arta, religia, știința, istoria, moralitatea, filosofia și așa mai departe”¹.

Dacă esența naturii umane este de găsit în realizările sale, iar acestea au un caracter temporal, urmează că numai studiul lor istoric ne poate dezvălui această esență. Decurge de aici că sarcina fundamentală a filosofiei începutului de secol XX a devenit limpede: este aceea de a întreprinde o critică a rațiunii, care să facă pentru gândirea istorică același lucru pe care aceea kantiană l-a făcut pentru gândirea științifică. E necesară o critică a rațiunii istorice care să răspundă la întrebarea: „Cum și în ce condiții este posibilă cunoașterea istorică?”² Această critică urmează să constituie baza metodologică a atât de necesarei științe a naturii umane.

Aceste considerațiuni par să așeze *rapprochement*-ul între filosofie și istorie, despre care Collingwood afirmase că dorește să-l realizeze, eminentemente sub specia gândirii istorice, ceea ce înseamnă o subordonare a gândirii filosofice în raport cu aceea istorică. Lucrul acesta a făcut pe mulți dintre exegeți să considere că gândirea collingwoodiană (cu deosebire aceea târzie) se transformă prin aceasta într-un „istorism radical” sau „istorism absolut”. Principiul fundamental al acestei doctrine a fost formulat pentru prima dată de către York von Wartenberg într-o scrisoare către Dilthey: „nu există autentică filosofare care să nu fie istorică. Distincția dintre filosofia sistematică și istoria filosofiei este în principiu falsă”³. În secolul al XX-lea, ea și-a găsit formularea cea mai radicală în istorismul absolut al lui Croce, după care „viața și realitatea sunt istorie și doar istorie”. Din acest motiv, raportul dintre filosofie și istorie se transformă radical, în direcția identificării lor prin subordonarea gândirii filosofice în raport cu aceea istorică: „Fiecare judecată este o judecată istorică (...) Oricare ar fi obiectul judecății, este vorba întotdeauna de un fapt istoric (...) Judecata istorică nu este o varietate a cunoașterii, ci este cunoașterea însăși (...) Filosofia încetează să se bucure de o existență autonomă, deoarece pretenția sa de autonomie a fost întemeiată pe caracterul său metafizic (...) iar cea care i-a luat locul

¹ *Loc. cit.*

² I.H., p. 282.

³ *Apud* L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 9.

este istoria”¹. Vom reveni ceva mai încolo asupra concepției lui Croce, deoarece am considerat că pentru o mai corectă evaluare a filosofiei collingwoodiene este necesară și o elucidare a diferitelor accepțiuni pe care conceptul de „istorism” le are în literatura contemporană de specialitate, unde aceste multiple semnificații dau loc adesea la nedorite confuzii.

Interesul lui Collingwood față de această perspectivă, și îndeosebi pentru opera lui Croce a fost unul profund și constant. El a început cu traducerea, realizată de Collingwood în 1913, a scrierii croceene despre *Filosofia lui Giambattista Vico*, și a continuat de-a lungul întregii sale vieți, concretizându-se într-o serie de studii publicate de filosoful britanic despre gândirea lui Croce, precum și într-un bogat schimb epistolar între cei doi gânditori. Din acest motiv, unii exegeți, precum T.M. Knox, prietenul și editorul lui Collingwood, s-au întrebat dacă nu cumva, sub influența gândirii lui Croce, concepția lui Collingwood însuși a fost, în cele din urmă, marcată de un istorism radical, idee ce pare să-și găsească susținere mai ales în punctele de vedere exprimate în *The Idea of History*. Acest lucru ar însemna însă că „presupusul *rapprochement* trebuie cu certitudine considerat ca fiind un eșec, deoarece istorismul radical conferă istoriei același statut dogmatic pe care pozitivismul îl acordă științei și este prin urmare expus acelorași critici”². Cu alte cuvinte, pentru a înțelege dacă ideea însăși a unui *rapprochement* între filosofie și istorie este viabilă, altfel spus, dacă mărturia lui Collingwood însuși cu privire la linia directoare a operei sale filosofice are vreun suport real, e necesar să vedem care a fost atitudinea sa în raport cu istorismul absolut croceean și care au fost opiniile sale privind relația dintre filosofie și istorie. Aici ne vom limita la o simplă trecere în revistă a principalelor sale scrieri, urmând să revenim în detaliu asupra lor pe parcursul lucrării.

În lucrarea *Religion and Philosophy* (1916), Collingwood respinge în mod explicit ideea după care pentru a înțelege un lucru trebuie doar să-i cunoaștem originile și istoria. De asemenea, el admite posibilitatea cunoașterii unor adevăruri trans-istorice (precum

¹ B. Croce, *History as the Story of Liberty*, New York, Meridian Press, 1955, p. 33, 63.

² L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 10-11.

cunoașterea existenței lui Dumnezeu), fapt care constituie o respingere categorică a istorismului.¹ În ceea ce privește filosofia și istoria, gânditorul britanic afirmă că ele sunt „același lucru”, înțelegând prin aceasta că ele au același obiect, că se presupun reciproc și că sunt forme de cunoaștere la fel de valide.

O critică explicită a filosofiei croceene a istoriei se găsește în studiul *Croce's Philosophy of History* (1921)², ca și în cartea *Speculum Mentis* (1924). Aici, Collingwood consideră că orice doctrină care încearcă să definească întreaga cunoaștere în termenii uneia dintre speciile sale (așa cum procedează realismul, istorismul, pozitivismul, esteticismul) este dogmatică și eronată. Identitatea dintre filosofie și istorie este menținută, însă acum este vorba de o identitate „dialectică”, în care filosofia are „prioritate ontologică”. Aceasta se exprimă prin faptul că, pentru Collingwood, formele cunoașterii se constituie într-o ierarhie ce are pe treapta superioară gândirea filosofică.

Aceeași idee, a priorității filosofiei în raport cu istoria, expresie a încercării lui Collingwood de a prezerva autonomia filosofiei, se regăsește și în alte articole din această perioadă. Astfel, în *Economics as a Philosophical Science* (1926)³, el distinge între studiul empiric al relațiilor economice (model al oricărei cercetări științifice a raporturilor interumane) și investigația filosofică a acelorași probleme, care are demnitate superioară. Ideea se regăsește și în studiul *The Nature and Aims of a Philosophy of History* (1925)⁴, unde se arată că, în vreme ce gândirea istoricului are întotdeauna ca obiect ceva diferit de ea însăși, cugetarea filosofică se ocupă de gândirea însăși, astfel că e diferită prin chiar natura ei de cea dintâi.

Cea mai clară expunere a ideii collingwoodiene privind autonomia filosofiei se găsește în *An Essay on Philosophical Method* (1933). Deși aici sunt discutate diferite aspecte ale identității dintre filosofie și istorie, identitatea este întotdeauna concepută ca fiind

¹ R.P., p. 5, 167.

² R.G. Collingwood, *Croce's Philosophy of History*, în “Hibbert Journal”, 19, 1921, p. 263-278.

³ *Idem*, *Economics as a Philosophical Science*, în “International Journal of Ethics”, 36, 1926, p. 162-185.

⁴ *Idem*, *The Nature and Aims of a Philosophy of History*, în “Proceedings of the Aristotelian Society”, 25, 1924-1925, p. 151-174.

„dialectică”, iar filosofia este logic anterioară istoriei, atât în ordinea gândirii, cât și în aceea a ființei. Astfel, istoria este identificată cu filosofia în sensul că ultima reprezintă un sistem care se dezvoltă el însuși în istorie, numai că, în timp ce conținutul sistemului este istoricește determinat, forma sau ideea sa este trans-istorică. De asemenea, istoria și filosofia se aseamănă în măsura în care produc, ambele, „judecăți categorice”, prin opoziție cu judecățile științei pozitive, care sunt „ipotetice”, însă judecățile istorice sunt categorice și singulare, în timp ce acelea filosofice sunt categorice și universale. Din nou, formele experienței umane (arta, religia, știința istoria și filosofia) sunt clasificate într-o ierarhie în care filosofia ocupă treapta cea mai înaltă, deoarece ea nu doar că este implicit prezentă în celelalte forme ale cunoașterii, ci reprezintă chiar actul de gândire prin care unitatea implicită a formelor particulare de cunoaștere este făcută să devină explicită.

Odată însă cu conceperea scrierilor cuprinse în lucrarea *The Idea of History* (editată de T.M. Knox și publicată postum, în 1946), punctul de vedere al lui Collingwood pare să sufere unele modificări. Pe de o parte, în partea introductivă (scrisă în 1936), el continuă să susțină existența unei distincții de principiu între filosofie și istorie și a unei priorități a filosofiei. Pe de altă parte, însă, în cuprinsul lucrării (scrisă între 1936 și 1939), opinia sa privind statutul celor două discipline se modifică: istoria începe să fie văzută acum drept adevărata știință a spiritului. Tot în această perioadă, Collingwood publică alte două cărți, *Autobiography* (1939) și *An Essay on Metaphysics* (1940), în care schimbarea de perspectivă pare și mai evidentă. În ambele lucrări, metafizica este descrisă drept o știință istorică, iar în *Autobiografie* filosofia în întregul ei este descrisă ca având un caracter eminent istoric. El respinge acum distincția făcută de realiști, între problemele filosofice și problemele istorice, deoarece consideră că nu există probleme filosofice perene, permanente: „ceea ce se consideră a fi o problemă permanentă p nu este în realitate decât un număr de probleme tranzitorii $p1, p2, p3...$ ale căror specificități individuale sunt încețoșate de către miopia istorică a celui care le îngămădește una peste alta sub numele unic de p ”.¹ Prin

¹ A., p. 89-90.

urmare, nu are sens să distingem între o întrebare istorică (ce a gândit X despre P?) și una filosofică (este corect ce a spus X despre P?), deoarece Collingwood este acum convins că „pentru mine nu existau două tipuri diferite de întrebări, unele filosofice și unele istorice (...) Exista un singur tip, cel istoric”¹. Această aparentă istoricizare a întregii filosofii sugerează că acum nu se mai poate vorbi de o autonomie a filosofiei, cel puțin sub aspectul problematizărilor, deoarece ea pare a fi absorbită în cercetarea istorică.

În ultima carte antumă, *The New Leviathan* (1942), această tendință se accentuează: istoria, argumentează Collingwood aici, este obiectul de studiu *par excellence*, preluând locul filosofiei în ierarhia formelor cunoașterii. Scopul declarat al cărții este același cu cel pe care, încă în 1924, Collingwood îl identifica drept obiectivul fundamental al filosofării, după cum am văzut mai înainte: „de a decide cum să facem față atacului actual asupra civilizației”². Ceea ce diferă însă este calea prin care urmează să fie atins acest scop: autorul ne spune explicit că avem de-a face cu un *Tratat asupra naturii umane* conceput istoric, adică în maniera unei cercetări istorice a spiritului omenesc, destinat să identifice aspectele sale esențiale și modalitatea cea mai eficientă de rezolvare a crizei în care el se găsește.

În urma acestei scurte treceri în revistă se poate observa imediat că, în perioada din jurul anului 1936, Collingwood pare să fi operat o revizuire substanțială a perspectivei sale asupra raportului dintre filosofie și istorie și a statutului celor două discipline. Dacă în prima perioadă a creației sale filosofice, istoria și filosofia, deși aflate în interdependență reciprocă, sunt totuși distincte, iar filosofia pare să aibă un statut mai elevat, în cea de-a doua perioadă istoria câștigă teren și ajunge să integreze în cele din urmă filosofia, ceea ce ar însemna o alunecare către istorismul de tip croceean, repudiat explicit la început.

Acest lucru i-a condus pe majoritatea exegeților să adopte ceea ce s-a numit „ipoteza conversiunii radicale”, formulată pentru prima dată de către T.M. Knox, după care, din diverse motive, Collingwood s-a convertit în ultima perioadă a vieții sale, la istorismul

¹ A., p. 92.

² N.L., p. 62.

absolut inspirat de către Croce. Conversiunea este considerată radicală deoarece ar presupune adoptarea tocmai acelor idei pe care, înainte de 1936, Collingwood le criticase explicit și repetat. În aceste condiții, prima sursă de informație spre care suntem tentați să ne îndreptăm pentru o clarificare a acestei probleme este *Autobiografia*, publicată în 1939. Dacă însă citim această prezentare pe care Collingwood însuși o face propriei sale dezvoltări intelectuale, nu găsim nici o mențiune cu privire la vreo schimbare radicală de perspectivă în perioada menționată. Filosoful britanic nu pare a fi conștient de o astfel de ruptură, ci dimpotrivă, accentuează asupra continuității gândirii sale, indicând drept surse ale ideilor din ultima perioadă o serie de meditații din perioada Primului Război Mondial! Acest fapt a i-a atras o serie întreagă de acuzații din partea exegeților, vizând o ipotetică încercare de a induce deliberat în eroare cititorul cu privire la evoluția sa intelectuală, precum și faptul că, în mod repetat, Collingwood evită să menționeze sursele de inspirație ale unora din ideile sale.

Așadar, ne găsim acum în fața unei dileme: A trecut realmente Collingwood printr-un moment de „conversiune radicală”, care opune cele două perioade ale creației sale, cea dinainte și cea de după 1936, deși el însuși nu pare să-și dea seama de acest lucru, sau dorește să îl treacă sub tăcere, deși scrierile sale ne stau oricând la dispoziție (și, la prima vedere susțin ipoteza conversiunii, cum am văzut), iar ipotetica încercare de a ne păcăli apare astfel ca fiind deosebit de naivă? Sau conversiunea este doar una aparentă, iar în spatele ei se află, așa cum autorul însuși încearcă să ne convingă în autobiografia sa, o unitate fundamentală?

Sau, dacă este să reformulăm în termenii problemei pe care ne-am propus să o abordăm în această carte, cum trebuie înțeles acel *rapprochement* între filosofie și istorie despre a cărui realizare Collingwood a spus că a fost obiectivul său prioritar? Este limpede că el a respins de-a lungul întregii sale vieți ideea unei separări între cele două discipline. Dacă acceptăm ipoteza conversiunii radicale, atunci înseamnă că, în timp ce mai înainte filosofia și istoria erau considerate ca fiind distincte, între ele existând diverse raporturi, în cele din urmă, dacă avem realmente de-a face cu un istorism radical, filosofia își pierde cu totul specificitatea și autonomia, fiind „absorbită” de către

istorie, caz în care nu mai e vorba de nici un *rapprochement*, căci unul dintre termenii săi dispare.

Dacă respingem această ipoteză și urmărim indicațiile din *Autobiografie*, adică ipoteza continuității, atunci se pare că vom intra în contradicție cu ceea ce Collingwood însuși afirmă în ultimele sale lucrări, precum *An Essay on Metaphysics*, *The New Leviathan* sau *The Idea of History*. În acest caz, identitatea dintre filosofie și istorie, susținută în ultima perioadă, ar putea fi înțeleasă cu ajutorul ideii de „identitate dialectică” despre care Collingwood vorbește încă dinainte de 1936: ar putea fi vorba despre un *rapprochement* dialectic între cele două discipline, în care filosofia și istoria sunt gândite ca două forme distincte, dar inseparabile ale experienței și cunoașterii omenești, așezate într-o ierarhie care prezintă anumite suprapuneri parțiale, raportul dintre ele fiind dat de faptul că filosofia redă explicit ceea ce în istorie este implicit. În ceea ce ne privește, vom încerca, urmând interpretarea lui Lionel Rubinoff, să vedem pe parcursul acestei cărți dacă nu cumva ipoteza conversiunii radicale la istorismul absolut poate fi respinsă prin identificarea unei continuități de profunzime în opera lui Collingwood în ceea ce privește raportul dintre filosofie și istorie și a unei accepțiuni coerente a *rapprochement*-ului dintre ele, în condițiile în care nici una să nu-și piardă identitatea și autonomia. Înainte de aceasta însă, este nevoie să înțelegem cu cât mai multă claritate ce anume este și ce nu este istorismul.

2. EXCURS CU PRIVIRE LA PROBLEMATICA ISTORISMULUI

2. 1. Considerațiuni generale

În literatura românească de specialitate (și nu doar în cea românească, după cum vom vedea) persistă o confuzie terminologică supărătoare, aceea dintre conceptele de „istoricism” și „istorism”. În cele ce urmează ne propunem să lămurim această confuzie, printr-o cercetare a istoriei și sensului celor doi termeni, concentrându-ne atenția asupra istorismului, care are o utilizare mult mai frecventă și o sferă mai cuprinzătoare, incluzând și historicismul, care trebuie considerat o specie a sa.

Într-o primă aproximație, să spunem că prin „istorism” înțelegem o concepție filosofică ce insistă asupra caracterului istoricește determinat al conștiinței și cunoașterii umane, precum și a necesității de a distinge net între istoria naturală și aceea umană. Istorismul se dorește a fi o critică a perspectivei iluministe asupra cunoașterii, excesiv normativă și anti-istorică. Aceasta întrucât consideră că istoria unui fenomen uman reprezintă explicația sa suficientă, că valoarea unui lucru poate fi întemeiată prin identificarea originilor sale, că natura unui fapt este în întregime cuprinsă în dezvoltarea sa în timp. El a ajuns din acest motiv să fie identificat cu relativismul și cu disoluția încrederii în perenitatea valorilor culturii occidentale, deoarece ridică relativismul istoric la rang de aspect constitutiv al vieții spirituale (situație care i-a determinat pe unii comentatori să vorbească de o „criză a istorismului”). O interpretare mai restrictivă restrânge istorismul la aspectul său metodologic: ar fi vorba doar de perspectiva și de metodele de cercetare adoptate în „științele spiritului” (și în special în istorie) la sfârșitul sec. XIX și

începutul sec. XX. În fine, a devenit tot mai frecventă utilizarea sintagmei „noul istorism”, cu referire la unele dezvoltări de idei din critica și teoria literară contemporană din Statele Unite ale Americii.

Pe de altă parte, prin „istoricism” înțelegem teoria bine cunoscută a lui Karl Popper, expusă de acesta în *Mizeria istoricismului, Societatea deschisă și dușmanii ei*, precum și într-o serie întreagă de studii și articole referitoare la organizarea socială și politică. Această teorie împărtășește unele idei ale istorismului în sensul de mai sus, dar are anumite note specifice, despre care vom vorbi la momentul potrivit, și care îl individualizează net, astfel încât confuzia terminologică este cu atât mai deranjantă.

În prezent, în contextul în care se discută despre o „criză istorismului” sau despre „noul istorism”, autorii de limbă engleză utilizează în mod nediscriminatoriu termenul *historicism*. El este considerat echivalentul germanului *Historismus* sau al francezului *historisme* și, uneori, al italianului *storicismo*. Cu toate acestea, arată Georg Iggers, inițial, în limba engleză se utiliza termenul *historism* pentru a traduce germanul *Historismus* (după cum vom arăta, spațiul german de idei este sursa acestui curent filosofic, și deci și a aparatului conceptual aferent), și abia în anii '40 ai secolului trecut s-a încetățenit utilizarea cuvântului *historicism*, care i-a luat locul în toate contextele.¹ De exemplu, dicționarul filosofic și psihologic al lui James Mark Baldwin din 1918 înregistrează termenul *historism*, dar nu și *historicism*.² În 1942 însă, lucrurile stau tocmai pe dos: în dicționarul filosofic editat de către Dagobert Runes, apare de data aceasta *historicism*, nu însă și *historism*.³

Acest fapt are două cauze. Prima dintre acestea este reprezentată de impactul pe care l-a avut în aceste medii filosofia croceeană a istoriei, așa-numitul *storicismo assoluto*, filosofia târzie a lui Croce, după care „viața și întreaga realitate nu sunt altceva decât istorie”⁴. Această concepție a cunoscut o largă influență și a contribuit

¹ G.G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, în “Journal of the History of Ideas”, vol. 56, no. 1, Jan., 1995, p. 129-152.

² Vide J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York, 1918.

³ D.D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New York, 1942, p. 127.

⁴ B. Croce, *History as the Story of Liberty*, London, Allen & Unwin, 1941, p. 65. V. și B. Croce, *History, Its Theory and Practice*, New York, 1921.

la încetățenirea preferinței pentru echivalarea cu *historicism*. Un al doilea factor important a fost apariția teoriei popperiene, care a devenit și ea extrem de influentă odată cu publicarea lucrărilor *Societatea deschisă și dușmanii săi* (1945) și *Mizeria istoricismului* (1957). În introducerea la lucrarea sa *Societatea deschisă*, Popper definește istoricismul ca fiind o concepție ținând de științele sociale, care consideră că în acest domeniu există și funcționează anumite legi imuabile, care pot fi descoperite și în virtutea cărora este posibil să se emită predicții asupra viitorului.¹

Deși Popper a distins între *historicism* (*Historizismus*) și *historism* (*Historismus*)², această distincție a trecut neobservată, astfel că termenul utilizat de el pentru a denumi și critica o anumită viziune asupra istoriei umane, a început a fi utilizat cu referire la toate speciile de istorism, datorită mai ales extraordinarei popularități dobândite de doctrina popperiană în mediile filosofice și în afara acestora.

Se pare că, în mod indirect, Popper este responsabil și de modul în care această confuzie terminologică s-a transmis și în mediul literaturii românești de specialitate, unde influența comentariilor marxiste a fost determinantă. Astfel, se poate spune că decisiv a fost modul în care Popper a fost receptat în ideologia sovietică, drept un critic al perspectivei hegeliene și mai ales a celei marxiste asupra istoriei. Din acest motiv, *Marea Enciclopedie Sovietică*, spre exemplu, reține doar termenul „istoricism”, care trimite la înțelegerea istoriei din perspectiva legilor (dialectice) care o determină în manieră teleologică, ceea ce arată că marxist-leniniștii au preluat cu precădere sensul lui Popper.³

Pe de altă parte, însă, există și o serie de lucrări în românește, de asemenea de inspirație marxistă, care încearcă să așeze lucrurile în ordine. Spre exemplu, în 1982 a apărut traducerea cărții lui Adam Schaff, *Istorie și adevăr*, în care autorul, referindu-se la *istorism*, integrează în această orientare și ceea ce Popper numește istoricism,

¹ K. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, trad. rom. D. Stoianovici, București, Edit. Humanitas, 2005, vol. I, p. 14 sq.

² G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 137.

³ Vide B.A. Grushkin, *Historicism*, în *The Great Soviet Encyclopedia*, 3rd Edition, New York, 1970, vol. X, p. 88-89.

însă consideră că acesta săvârșește o gravă confuzie, afirmând că „istorismul este o metodă ce urmărește prognoza istorică”¹.

În ceea ce privește istorismul, consideră A. Schaff, „accepțiile termenului sunt nu numai diverse, dar și dintre cele mai contradictorii”². În opinia majorității specialiștilor, termenul pare să se fi născut, arată autorul polonez, dintr-o suspiciune la adresa ideilor epocii Luminilor, chiar dintr-o combatere a acestora. El trimite în primul rând la o negare a ideii raționaliste asupra caracterului imuabil al naturii umane și al legilor acesteia, în maniera în care procedează Giambattista Vico, pornind de la o critică a cartezianismului. Istorismul ar fi, deci, „o tendință de a percepe întreaga natură, societatea și omul în continuă mișcare, în permanentele lor transformări”³. Deși, arată Schaff, anumiți autori au poziții ceva mai nuanțate, precum Troeltsch, care identifică istorismul cu istorizarea cunoașterii și cunoștințelor noastre, reducându-l la istorizarea gândirii, a ideilor, totuși orientarea generală este aceeași: a introduce schimbarea permanentă în imaginea despre lume.

O abordare mai completă a problemei istorismului o găsim în lucrarea lui Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, apărută la noi în 1987. Aici, recunoscând că acest concept „face parte dintre cele mai ambigue concepte”⁴, autorul enumeră șase accepțiuni ale termenului în discuție. Acestea ar fi: (1) istorismul general, adică „simpla subliniere a mișcării permanente și a schimbărilor în istorie”; (2) istorismul absolut (relativismul) care consideră că, dată fiind irepetabilitatea faptelor, este imposibil să se obțină o imagine obiectivă a evenimentelor istoriei; (3) istorismul lui Popper, care denumește „diverse filosofii ale istoriei care tind să descopere unele legi istorice ce ar facilita previziunea desfășurării istorice”; (4) istorismul ca sinonim al filosofiei istoriei; (5) istorismul existențial (Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre în prima perioadă) care accentuează „istoricitatea” omului; (6) istorismul dialectic al lui Marx și Engels. Se

¹ A. Schaff, *Istorie și adevăr*, trad. rom. A. Boboc și I. Mihăilescu, București, Edit. Politică, 1982, p. 221.

² *Ibidem*, p. 220.

³ *Loc. cit.*

⁴ J. Topolski, *Metodologia istoriei*, trad. rom. A. Țapu, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 113, nota 8.

poate observa cu ușurință că, asemenea lui Schaff, și Topolski include punctul de vedere al lui Popper între variantele istorismului.

Discuția cu privire la această problemă nu se limitează la traduceri. Mircea Florian, spre exemplu, atât în *Recesivitatea ca structură a lumii*, cât și într-unul din cursurile sale din anii 1978-1948, publicat apoi sub titlul *Introducere în filosofia istoriei*, consideră că istorismul reprezintă „acea concepție mai nouă care susține dependența istorică a tuturor formelor de cultură”, fiind o „încoronare a simțului istoric prin dezvoltarea radicală mai ales a ultimelor două componente ale numitului simț”¹. Simțul istoric este un fapt psihosocial complex, care constă dintr-un ansamblu de patru elemente corelative. Cel dintâi dintre ele ar fi, după filosoful român, convingerea că „omul și bunurile sale n-au fost din totdeauna așa, ci s-au format în decursul timpului”², modificându-se continuu și, prin urmare, schimbarea este însăși natura omului. Conform celui de-al doilea, orizontul istoriei se află într-o continuă lărgire, prin încorporarea succesivă a mereu altor „blocuri ale trecutului”. Cea de-a treia componentă a simțului istoric este „simțul fluidității, al mutației lucrurilor, al vremelniciilor”³, care ne determină să conștientizăm că tot ceea ce acum pare fix și imuabil, este, de fapt, trecător și instabil, având un început, o dezvoltare și o extincție. După Florian, acesta este factorul care împiedică prezentul de a se „dogmatiza pe sine”. Problema care se naște însă imediat este dacă dincolo de această eternă fluiditate mai rămâne ceva permanent și durabil, care să ne permită să dobândim cunoștințe referitoare la aceste fenomene.

Cea de-a patra și ultima componentă a simțului istoric este ceea ce filosoful român numește „dreptatea istoriei”, adică ideea conform căreia fiecare perioadă are trăsături proprii pe care, dacă dorim să le înțelegem, trebuie să le gândim „din interior”, strămutându-ne, „diletant și oarecum estetist”, în contextul perioadei respective. Aceste două din urmă elemente ar constitui, conform lui Mircea Florian, temelia istorismului.

¹ M. Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, București, Edit. Garamond, f.a., p. 75, 78.

² *Ibidem*, p. 76.

³ *Loc cit.*

În aceste condiții, confuzia care se mai face uneori între cei doi termeni constă mai ales în denumirea istorismului cu termenul „istoricism”, deși am văzut că cel de-al doilea poate fi considerat o variantă a primului. Traian Herseni, de exemplu, atunci când discută despre relația dintre istorie și sociologie, critică „istoricismul”, înțelegând prin acesta viziunea conform căreia societatea are un caracter istoric (adică tocmai istorismul), susținând că sociologia trebuie să treacă dincolo de istorie și să adopte un punct de vedere static. În publicațiile recent apărute din cele mai diverse domenii, se perpetuează aceeași eroare. Într-un articol în care discută despre raportul dintre discursul literar și cel istoric, Roxana Cheschebec vorbește despre „noul historicism” (în sensul amintit de noi mai sus) ca de un tip de critică în care „orice text literar nu poate fi înțeles fără a se face apel la contextul în care a fost conceput”¹. Acesta este însă tocmai istorismul în varianta teoretizată, între alții, de Collingwood sau Gadamer. Traducând un articol al lui Martin Beck, Veronica Lazăr și Andrei State utilizează termenul „istoricism” în sensul de cercetare pasivă a premiselor trecute ale prezentului, care limitează analiza istorică la o reprezentare a ideilor și stereotipurilor noastre despre trecut”, prin opoziție cu „istoricitatea”, care este „posibilitatea de a experimenta istoria într-o manieră activă”. După cum se poate vedea, în ambele cazuri e vorba de ceea ce noi am denumit istorism, diferența fiind făcută de limitele ce se impun „reactualizării trecutului”, ca să folosim expresia lui Collingwood.² Desigur că nu lipsesc nici cazurile de utilizare corectă: spre exemplu, Ion Cordoneanu, într-un articol despre Mircea Eliade, utilizează termenul „istoricism”, în accepțiunea sa popperiană, cu referire la filosofia hegeliană și aceea marxistă a istoriei.³ Exemplele de acest gen pot fi, desigur, multiplicare.

¹ R. Cheschebec, *Stereotipurile identitare sexuale la limita dintre literatură și istorie*, în “The Erasmus Journal”, <http://erasmus.ong.ro/art6.htm>

² M. Beck, *Despre formatarea istoriei*, trad. rom. V. Lazăr și A. State, în „Ideea. Artă și societate”, nr. 23, 2006. Cf. <http://www.ideea.ro/revista/index.php>

³ I. Cordoneanu, *Religie și ideologie la Mircea Eliade*, în “Journal for the Study of Religions and Ideologies”, no. 10, Spring 2005, p. 219-231.

2. 2. Câteva repere istorice

Trecând mai departe, să ne ocupăm acum de istoria conceptului de istorism. O bună prezentare a acesteia o constituie articolul deja citat, al lui G. Iggers, care identifică prima utilizare a termenului *Historismus* la Friedrich Schlegel.¹ Într-un fragment de manuscris din 1797, care conține însemnări filologice, Schlegel se referă la „istorismul lui Winkelmann”, care ar fi inaugurat o nouă epocă în filosofie recunoscând caracterul distinct, și natura cu totul unică a antichității. Prin contrast, ceilalți filosofi iluminiști distorsionau caracterul specific al antichității, interpretând-o în termeni și categorii proprii secolului al XVIII-lea. La rândul său, Novalis, în anul imediat următor, așază istorismul printre alte metode filosofice – metoda lui Fichte, a lui Kant, metoda matematică, cea artistică ș.a. – fără însă a explicita pe larg în ce constă aceasta.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, conceptul a fost utilizat ocazional în spațiul german, de către Fichte, Christoph Branniss sau Carl Prantl, într-o accepțiune apropiată de aceea a lui Schlegel. *Historismus* denumea un tip de gândire orientată istoric, ce trata individualul în contextul său concret spațio-temporal, spre deosebire de abordarea empiristă, interesată de fapte, dar și de filosofia sistematică a istoriei de inspirație hegeliană, care tinde să ignore factualitatea.² În 1879, Karl Werner a publicat o carte despre Giambattista Vico³, în care viziunea istoristă a acestuia este reliefată prin sublinierea ideii sale conform căreia singura realitate pe care o poate cunoaște omul este istoria. Aceasta deoarece istoria este făcută de către oameni, astfel că reflectă intențiile acestora, deci conține sensuri ce se cer descifrate. Natura, pe de altă parte, nu e o creație a omului, astfel că nu reflectă sensuri, și deci nu poate fi înțeleasă. Această lucrare a contribuit decisiv la impunerea unei perspective care leagă istorismul de un anumit idealism epistemic ce va marca decisiv mai târziu scrierile lui Croce și Collingwood: conform acesteia, istoria este întotdeauna o istorie a gândirii, întrucât se ocupă de sensuri și

¹ G. Iggers, *op. cit.*, p. 130.

² *Loc. cit.*

³ K. Werner, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, Vienna, 1879.

intenții (ce stau întotdeauna în spatele faptelor oamenilor) care trebuie interpretate și înțelese.¹

În acest context ideatic a apărut o serie de gânditori reușiți de exegeză în ceea ce s-a numit Școala istorică germană. Aceștia, deși nu au utilizat niciodată conceptul de istorism, și-au însușit ideile menționate mai sus și au teoretizat asupra consecințelor metodologice ale lor în cercetarea istorică.

Leopold Ranke, spre exemplu, a distins între ceea ce el a numit abordarea filosofică și aceea istorică. Pe de o parte, filosofia tinde să reducă realitatea la un sistem care lasă deoparte aspectele unice ale lumii istorice, iar pe de altă parte abordarea istorică urmărește înțelegerea generalului prin imersiunea în particular. Reconstrucția critică a evenimentelor istorice permite însă, după Ranke, identificarea marilor forțe care configurează istoria în ansamblu. Fiecare entitate istorică, fie că e vorba de indivizi sau de instituții precum statele, națiunile sau bisericile constituie întreguri cu sens care își au locul lor în economia planului voinței divine. Din acest motiv, cercetarea istorică nu se limitează la reconstrucția evenimentelor trecute, ci caută schema coerentă în care aceste evenimente se integrează (ceea ce apropie această viziune de filosofia istoriei de inspirație hegeliană).²

O expresie ceva mai sistematică a acestor idei o găsim la Johann Gustav Droysen. În special în scrierea sa *Historik*, el caută să formuleze principiile cercetării istorice, al cărui caracter științific presupune trecerea dincolo de examinarea critică a surselor, către înțelegerea coerenței istoriei. Această coerență poate fi descoperită însă nu pe calea logicii inductive sau deductive caracteristice științelor naturii, ci prin ceea ce Droysen numește „interpretare”. Interpretarea presupune că faptele studiate de istoric ascund o serie de sensuri care, odată supuse interpretării, ne permit înțelegerea adecvată a acestor fapte, ceea ce face ca istoria să aibă un caracter hermeneutic, rămânând cu toate acestea o știință.

¹ Cu privire la Vico și Croce, *vide* și S. Bălan, *Problema istorismului în neo-hegelianismul italian*, în „Analele Universității Spiru Haret. Studii de filosofie”, nr. 4, 2002, p. 67-76.

² L. von Ranke, *The Theory and Practice of History*, (G.G. Iggers, K. von Moltke, eds.), New York, Irvington, 1983.

Diferența esențială dintre metodologia istoriei și aceea a științelor naturale apare cu evidență la Dilthey și la unii reprezentanți ai neokantianismului, precum Windelband și Rickert. Mai degrabă decât să distingă radical istoria de filosofie, aceștia au operat o delimitare între științele naturii și celea ale spiritului (între care sunt incluse istoria și filosofia), ceea ce reflectă progresul științelor pozitive și constituirea unei metodologii proprii științelor, care nu mai era considerată, odată cu depășirea pozitivismului, ca fiind adecvată științelor umaniste.¹

Văzut astfel, ca o viziune ce oferă cadrul metodologic pentru studiul lumii sociale și culturale, istorismul avea valențe pozitive, date mai ales de ideea coerenței fundamentale a istoriei. Acest caracter a fost pus în discuție de către unii economiști, precum Eugen Dühring sau Carl Menger, care au criticat abordarea istorică a problemelor economice, utilizând termenul în sens negativ, pentru a denumi abandonarea teoriei riguroase din cercetările de economie precum și confuzia dintre teoria economică și istoria economiei.²

Din cele spuse mai sus se poate vedea că, în perioada despre care am vorbit, *Historismus* era un termen care denumea atât principiile fundamentale a ceea ce noi am numit istorism, cât și, prin credința în existența unei coerențe fundamentale, a unui principiu al istoriei, elementele esențiale a ceea ce, de la Popper încolo, poartă numele de historicism. Lucrurile aveau să se schimbe în primele decenii ale secolului al XX-lea, când s-a produs ceea ce s-a numit „criza istorismului”.

2. 3. Criza istorismului

Această perioadă a adus cu sine renunțarea la convingerea că istoria umanității are un caracter coerent, că în spatele ei s-ar ascunde un principiu întemeietor (care determină caracterul progresiv al istoriei). În ceea ce privește ideea de progres, istoriștii au avut, în secolul care-l desparte pe Ranke de Friedrich Meineke, o atitudine ambivalentă: pe de o parte, odată ce au considerat că fiecare epocă este unitară în sine și trebuie înțeleasă în proprii săi termeni, progresul

¹ Vide W. Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, trad. rom. V. Drăghici, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1999.

² G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 132.

nu mai poate fi justificat. Pe de altă parte, atât Ranke, cât și Droysen împărtășeau credința lui Hegel în caracterul unitar și evolutiv, progresiv al culturii occidentale. Chiar și Meineke avea o viziune similară despre cultura germană.¹

Cel care a vorbit mai întâi despre o „criză a istorismului“ a fost Ernst Troeltsch, într-un articol publicat în „Die Neue Rundschau“, intitulat *Die Krisis des Historismus*, precum și, mai pe larg, în lucrarea sa din 1922, *Istorismul și problemele sale: problema logică a filosofiei istoriei*.² El admite faptul că metodele istorismului sunt întru totul adecvate pentru studiul fenomenelor culturale, însă subliniază faptul că, dusă până la capăt, logica principiilor sale fundamentale conduce la concluzia inevitabilă după care valorile și convingerile caracteristice lumii și culturii occidentale sunt determinate istoric, astfel că nu pot avea o valoare absolută. Problema, consideră Troeltsch, este aceea că opinia conform căreia ideile și valorile umane sunt condiționate istoric și supuse deci schimbării a ajuns una dominantă, inevitabilă pentru occidentalul sfârșitului secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.

Pentru Karl Mannheim, fenomenul este la fel de evident, însă nu îi produce o îngrijorare tot atât de mare. El consideră că „istorismul nu este o tendință vremelnică sau o modă. Nu este un curent intelectual. Este temelia pe care ne construim observațiile despre realitatea social-culturală. Nu este ceva plănuțit ingenios sau ceva programatic. Este solul dezvoltat organic, cu adevărat imaginea lumii însăși, care a luat ființă după ce concepția medievală despre lume, condiționată religios s-a destrămat și după ce imaginea despre lume secularizată a iluminismului care a crescut din ea – cu ideea ei fundamentală, de Rațiune supra-temporală – a fost depășită dialectic.”³ Mannheim este de părere că istorismul reprezintă condiția însăși a existenței moderne, fiind mai puțin un rezultat al dezvoltării cunoașterii științifice, cât unul al transformării sociale a lumii moderne, care a condus la destructurarea valorilor tradiționale.

¹ *Ibidem*, p. 133.

² E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1922.

³ K. Mannheim, *Der Historismus*, în *Wissenssoziologie*, Neuwied am Rhein, 1970, p. 246-247.

Discuția privitoare la relativitatea valorilor istorice a fost deschisă de către Nietzsche în „considerațiunea sa inactuală” intitulată *Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață*¹, deși nici el nu utilizează conceptul despre care discutăm. Nietzsche critică violent abuzul de studii istorice din universitățile germane, considerând că sunt irelevante și au un efect paralizant asupra acțiunii umane. De altfel, el va ataca mereu, pe parcursul întregii sale opere, faptul că istoria a constituit într-o mult prea mare măsură cheia înțelegerii culturii umane, întrucât consideră că ea nu are nici o semnificație, cu toate că, pe de altă parte, nici o evadare din istorie nu este posibilă.

Pentru Troeltsch, care a fost mai întâi de toate un teolog, problema ridicată de Nietzsche are în primul rând consecințe asupra religiei creștine și înțelegerii acesteia. În cartea sa *Caracterul absolut al creștinismului și istoria religiei*², el admite faptul că studiul istoric al creștinismului a condus la subminarea pretenției acestuia de a fi singura religie adevărată și la descoperirea multitudinii credințelor. Cu toate acestea, el dorește să salveze atât credința creștină, cât și atașamentul față de valorile culturale occidentale, obiectiv care ar putea fi atins pe două căi. Prima dintre acestea ar fi renunțarea la abordarea istorică a culturii și religiei. Troeltsch consideră că această soluție nu este practicabilă, însă ea a fost urmată de către o serie de teologi protestanți, precum Albert Ritschl, Karl Barth sau Rudolf Bultmann. Aceștia au preferat să întemeieze religia pe actul credinței, combinând o idee a unei divinități cu totul transcendente cu o perspectivă pesimistă asupra naturii umane și a cursului istoriei, care conduce la respingerea netă a valorilor culturale ale burgheziei moderne. Or, tocmai aceste valori dorea Troeltsch să le apere de acțiunea dizolvantă a gândirii istorice.³ De aceea, în *Der Historismus und seine Überwindung* (1924), el încearcă acest lucru printr-o tentativă de a realiza o sinteză a valorilor occidentale în urma unui studiu istoric detaliat al culturii Occidentului. Încercarea sa a făcut obiectul mai multor critici, între care, de exemplu, aceea a lui Otto

¹ Fr. Nietzsche, *Considerații inactuale*, în Fr. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, trad. rom. S. Dănilă, Timișoara, Edit. Hestia, 1998, p. 161-221.

² E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902.

³ G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 134.

Hintze arată că există două sensuri în care poate fi înțeles istorismul: pe de o parte, istorismul ca *Weltanschauung*, așa cum îl vede Troeltsch, în care caz are sens să se vorbească despre încercarea de a rezolva criza în care acesta se găsește, iar pe de alta istorismul ca o structură categorială logică a gândirii (*einer logischen Kategorialstruktur*), unde această discuție nu mai are sens. În prima accepțiune este vorba despre o perspectivă filosofică între altele posibile, dar în a doua istorismul este o teorie cu rigoare comparabilă cu aceea a științelor exacte, astfel că nu poate fi surmontat.¹

Aceeași convingere pe care o formulează Hintze este împărtășită și de alți gânditori de primă mărime, care observă că este tot mai greu de argumentat în favoarea caracterului imuabil și unic al valorilor occidentale și iau act de istoricitatea esențială a existenței umane, cu implicațiile relativiste pe care aceasta le aduce cu sine.

Max Weber, spre exemplu, adept mai degrabă al unei metodologii științifice, raționale, considera că istorismul nu poate oferi un răspuns consistent pentru problema valorilor, ci mai degrabă dezvăluie o lume etică lipsită de raționalitate. El considera, asemenea lui Rickert, că problemele pe care le ridică teoreticienii sunt determinate de perspectivele lor valorice, iar cunoașterea reflectă un context social și cultural specific, manifestat în istorie. Modul în care noi înțelegem realitatea nu reflectă această realitate însăși, ci mai degrabă este un produs al răspunsurilor pe care teoreticienii le formulează pentru problemele pe care le-au formulat într-un context istoric specific. De aceea, modul în care noi înțelegem lumea se schimbă mereu, după cum contextul istoric se modifică, și deci trebuie mereu revizuit prin cercetări continue. Ceea ce rămâne însă o constantă, consideră Weber, este logica investigației științifice, care, deși este produsul civilizației occidentale, are cu toate acestea validitate universală.²

O perspectivă diferită, esențialmente optimistă, este aceea expusă de Friedrich Meineke, mai cu seamă în *Entstehung des*

¹ O. Hintze, *Troeltsch und die Probleme des Historismus*, în *Soziologie und Geschichte*, II, 2, Göttingen, 1964, s. 366.

² M. Weber, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, în E.A. Shils and H.A. Finch (eds.) *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Illinois, 1949, p. 170 sq.

Historismus (1936). El vede depășirea crizei istorismului în accentuarea unor trăsături ale acestuia pe care le considera fundamental pozitive. După Meineke, istorismul este un mod de gândire care își are sursa în tradiția culturală specific germană, care a înlocuit noțiunea de lege generală a naturii cu o perspectivă genetică ce se concentrează asupra unicității și rolului individului în istorie. În consecință, tradiția germană este considerată „stadiul cel mai înalt atins până acum în domeniul înțelegerii lucrurilor omenești”, cea mai importantă cucerire intelectuală a omenirii de la Reformă încoace, fiind o expresie a superiorității culturii germane.¹ Influențat de unele accente neo-platonice ale filosofiei clasice germane, și în special de gândirea lui Goethe, Meineke a crezut că găsește soluția pentru relativismul la care conduce gândirea istoristă într-o lume eterică, superioară, a culturii, în care politica nu mai are nici un rol, deși mai înainte ea îl preocupase semnificativ. Cu toate acestea, el admite că aspectele spontane și iraționale ale vieții, puse în evidență de către istoriști reprezintă o problemă pe care tradiția raționalistă occidentală nu a reușit să o rezolve.

În afara spațiului german, istorismul a cunoscut, de asemenea, o dezvoltare semnificativă, culminând cu istorismul absolut al lui Benedetto Croce, precum și cu filosofia lui Jose Ortega y Gasset și cu aceea a lui Collingwood. Considerând că naturalismul este o metodă inadecvată pentru înțelegerea problematicei omului, acești gânditori au subliniat unicitatea și caracterul individual al lumii istorice. Evitarea unui relativism și subiectivism absolut este posibilă deoarece atât Croce, cât și Collingwood, au considerat (spre deosebire de Meineke, pentru care individualul era inefabil, și deci sustras investigației raționale) că gândirea însăși are o structură rațională, ceea ce permite depășirea subiectivismului radical implicat de conceptul de *Verstehen*, așa cum l-au teoretizat istoriștii germani. Întrucât reprezintă istorismul în forma sa cea mai „tare”, de *storicismo assoluto*, în cele ce urmează vom expune mai în detaliu perspectiva lui Croce.

¹ G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 135.

2. 4. Istorismul absolut croceean

2. 4. 1. Disputa dintre Croce și Gentile

Istorismul absolut al lui Croce s-a cristalizat în contextul unei prelungite polemici care s-a purtat între acesta și un alt reprezentant de marcă al neohegelianismului italian, Giovanni Gentile, începând cu anul 1906. Polemica debutează odată cu recenzia făcută de către Gentile lucrării lui Windelband *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*,¹ în care filosoful italian enunță teza identității dintre filosofie și istoria filosofiei. Ulterior, într-un alt articol, Gentile arată că fiecare concepție filosofică presupune istoria filosofiei, iar fiecare istorie a filosofiei are în spate o concepție filosofică, ceea ce înseamnă că fiecare creație filosofică este parte a istoriei filosofiei, dar și că orice creație nouă presupune cunoașterea istoriei filosofiei.²

Gânditorul italian vorbește despre trei faze ale nașterii oricărei concepții filosofice noi: o primă etapă, în care cineva are doar o idee vagă asupra filosofiei, urmată de o a doua etapă, în care ajunge să cunoască ideile unui anumit filosof, și de o a treia, în care critică aceste idei, constituindu-și astfel propria sa doctrină. Gentile numește această ultimă fază „momentul istorico-filosofic”, accentuând asupra unității celor trei etape, ce constituie un singur proces.³

În replică, Benedetto Croce consideră că Gentile greșește prin aceea că nu distinge etapa istorică de aceea filosofică. După Croce, istoria și filosofia reprezintă două domenii distincte ale spiritului, iar procesul amintit își are finalul nu în filosofie, ci în istorie, și anume într-o a patra fază, atunci când concepția filosofică nouă este valorizată din punct de vedere istoric.⁴

Același punct de vedere îl exprimă Croce și în *Lineamenti di una logica*, apărută în 1905, unde introduce în discuție și o a treia formă a spiritului, și anume arta. Astfel, arta și filosofia reprezintă

¹ Publicată în „La Critica”, V, 1907, p. 146-151.

² G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, în „La Critica”, VII, 1909, p. 143-149.

³ *Idem, Lettere a Benedetto Croce*, Firenze, Sansoni, 1974, p. 337-339.

⁴ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, Milano, Mondadori, 1981, p. 216-218.

două forme diferite ale experienței: arta surprinde aspectele individuale ale existenței, în timp ce filosofia elaborează concepte universale. Sinteza dintre cele două modalități de raportare la real o face judecata istorică, ce conține în sine atât individualul, cât și universalul, fiind, din acest motiv, cea mai concretă formă de cunoaștere. De aici mai rezultă anterioritatea logică a artei și filosofiei în raport cu istoria, care nu le determină evoluția în nici un fel.¹

Gentile a replicat arătând că atunci când citim o lucrare filosofică, intrăm deja într-un dialog cu autorul, ceea ce înseamnă că momentul istoric (reconstrucția în minte a gândirii pe care o studiem) coincide cu cel filosofic.²

După opinia lui Croce, însă, atunci când studiem un autor (de pildă, pe Platon) nu putem realmente judeca ideile lui. Acest lucru se poate face numai printr-o judecată singulară, în care intuiția de la baza gândirii lui Platon este sintetizată cu un concept general pe care ni-l procură filosofia. Dacă ne lipsește acea intuiție, nu putem judeca o concepție ce aparține trecutului.³

La rândul său, Gentile consideră că acea intuiție nu ne poate fi dată în nici un alt mod decât prin cunoașterea circumstanțelor individuale în care se naște o anumită concepție filosofică. Aceasta înseamnă o cunoaștere istorică, esențială deoarece nici o doctrină filosofică nu apare în abstract, ci în împrejurări concrete. Este posibil, consideră el, să înțelegem în abstract ideile lui Platon, însă nu și adevărata lor semnificație. Prin urmare, filosofia nu este posibilă fără a fi în același timp o reconstrucție a istoriei filosofiei. Filosofia și istoria ei sunt, deci, identice.⁴

În 1909, Croce publică o a doua ediție din *Logica* sa, în a cărei a treia secțiune tratează despre identitatea dintre istorie și filosofie. Pare, deci, că ar fi fost convins de argumentele lui Gentile, însă modul său de a concepe această identitate este radical diferit. În prima ediție el gândea istoria ca pe o sinteză de intuitiv și conceptual. Prin urmare, istoria conține și presupune filosofia. Acum va spune, însă, că

¹ *Idem, Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, Neapole, Gianni, 1905, p. 57-58, 91.

² G. Gentile, *op. cit.*, p. 338-339.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 219-220.

⁴ G. Gentile, *op. cit.*, p. 348-349.

filosofia presupune, la rândul ei, istoria. Aceasta deoarece orice judecată de factură filosofică se naște ca răspuns la o anumită întrebare, care este istorică, prin natura sa (adică determinată istoricește).¹ Această idee o pregătește pe aceea exprimată în *Teoria e storia della storiografia*, ce reprezintă ultimul cuvânt al lui Croce, după care gândirea istorică este începutul și finalul întregii gândiri, iar filosofia este doar o metodologie a istoriei.² Vom reveni pentru a examina mai detaliat aceste chestiuni în cele ce urmează.

În ceea ce-l privește pe Gentile, el a rămas consecvent ideii sale, după care filosofia reprezintă fundamentul oricărei gândiri. Reconstituind concepția unui filosof din trecut, spre a o cunoaște, construim prin aceasta propria noastră doctrină. Această perspectivă a stat la baza conceperii de către Gentile a spiritului ca act pur, perspectivă care l-a influențat substanțial pe Collingwood, fără însă ca acesta s-o preia integral. Conform acestei viziuni, realitatea nu e altceva decât gândire în acțiune, *pensiero pensante*. Realitatea trecută, înțeleasă astfel, este *pensiero pensato*, și poate deveni reală din nou atunci când redevine gândire în acțiune, adică atunci când regândim gândirea trecută.³ Acest proces dialectic are două faze: în prima, repetăm gândirea trecută, regândind-o ca și când ne-ar aparține, și astfel o actualizăm. În cea de-a doua, gândirea trecută e absorbită de propria noastră gândire în acțiune, și capătă astfel o nouă obiectivitate. Prin urmare, filosofia este istorie, dar este, în același timp, depășirea ei, motiv pentru care, pentru Gentile, istoria filosofiei devine însăși istoria universală.⁴

Avem de-a face, prin urmare, cu două modalități de a concepe identitatea dintre istorie și filosofie: „În versiunea lui Croce, istoria reprezintă începutul și sfârșitul întregii gândiri, iar filosofia este concepută ca un aspect al istoriei. În versiunea lui Gentile, pe de altă parte, filosofia este începutul și sfârșitul întregii gândiri, iar istoria este

¹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, ed.V, Bari, Laterza, 1928, p. 126-128.

² *Idem*, *Teoria e storia della storiografia*, ed. VI, Bari, Laterza, 1948, p. 136-151.

³ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1975, p. 183-196.

⁴ *Loc cit.*

văzută doar ca un aspect al filosofiei”¹. Putem deci vorbi despre concepția lui Gentile ca despre un istorism moderat, care păstrează filosofiei un loc privilegiat, în timp ce Croce este un istorist radical, ce afirmă primatul absolut al istoriei. Vom vedea în continuare, pe larg, cum argumentează el această idee.

2. 4. 2. Trăsăturile istorismului croceean

Gândirea lui Croce nu reprezintă, după cum el însuși mărturisea, un sistem, ci doar o serie de *sistemazioni*, fapt ce exprimă convingerea sa că nu poate exista o filosofie definitiv încheiată.² În opinia lui David D. Roberts, concepția filosofică a lui Croce prezintă trei componente fundamentale: „mai întâi, immanentismul radical, sau anti-transcendență; în al doilea rând o formă relativ mundană de idealism filosofic; și, în al treilea rând, un accent pe istoricitatea radicală a lucrurilor.”³

Immanentismul consistă dintr-un refuz al filosofului italian de a admite existența altei lumi decât a celei umane, istorice, idee preluată de la Vico, ceea ce-l determină să elimine orice transcendență din modelul său ontologic. El adoptă un limbaj idealist, vorbind despre existența unui „spirit”, care însă nu e altceva decât spiritul uman individual, și corelatul său, spiritul uman în genere, care nu pot fi concepute separat, ci doar într-o relație dialectică. Pentru acest motiv se vorbește despre un „idealism mundan” al lui Croce. În fine, ideea de istoricitate radicală a lucrurilor este, iarăși, o influență vichiană, și înseamnă reducerea lumii la lumea istorică, aceea creată de oameni, în care importanță pentru cunoaștere nu are decât individualul. Între aceste linii directoare se dezvoltă istorismul radical al lui Croce, care are în centru, cum am văzut, problema statutului cunoașterii istorice și raportul ei cu filosofia.

¹ R. Peters, *Croce, Gentile and Collingwood on the Relation between History and Philosophy*, în *Philosophy, History and Civilization. Interdisciplinary Perspectives on R.G. Collingwood*, Cardiff, University of Wales Press, 1995.

² B. Croce, *Pratica*, p. 405-406.

³ D.D. Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, University of California Press, 1987, p. 57.

Un prim moment al acestei evoluții îl constituie un eseu din 1893¹, în care filosoful italian, preluând o idee a lui Windelband, contestă faptul că istoria este o știință. Croce distinge arta (care e o viziune intuitivă asupra realității) de știință (care este cunoașterea generalului). La rândul său, istoria este preocupată de fapte individuale concrete, narează faptele așa cum s-au petrecut, fără a indica vreo cauză a lor. Ceea ce se numește îndeobște căutarea cauzelor este doar o privire mai atentă asupra relațiilor individuale dintre fapte. Totuși, istoria nu e o știință descriptivă, ceea ce ar însemna o contradicție în termeni: ea nu caută să-și înțeleagă obiectul, ci doar îl contemplă. Același lucru, însă, îl face și arta: intuiește și reprezintă individualul, astfel că între artă și istorie există o identitate în ceea ce privește demersul.

Istoria este, însă, un gen special de artă: ea nu doar redă ceea ce vede, ci afirmă și că acest lucru este adevărat: arta narează doar posibilul, pe când istoria redă un gen special de posibil, care este și real. Prin urmare, istoria este de domeniul artei întrucât narează posibilul, dar depășește acest domeniu în măsura în care se ocupă de real, distingându-l de simplul posibil.

Distincția aceasta nu se poate face la nivelul simplei intuiții, unde se află arta, întrucât doar gândirea o poate opera, astfel încât istoria are nevoie de o gândire conceptuală, de tip filosofic.

Această idee îl conduce pe Croce la concluzia că o clarificare a distincției dintre posibil și real, dintre individual și general, înseamnă totodată lămurirea distincției dintre istorie și filosofie. Filosofia germană a istoriei (Dilthey, de pildă) nu a reușit să clarifice în mod satisfăcător modul în care este posibilă istoria ca știință a individualului, astfel încât a rămas la ideea că științele naturii și cele ale spiritului se găsesc într-un fel de paralelism.² Scopul lui Croce este, însă, tocmai de a distinge net istoria de științele naturii, de a elimina orice idee de continuitate între natură și istorie.

El încearcă acest lucru și în *Estetica* sa (apărută în 1902), unde reia ideea de mai sus, arătând că, spre deosebire de știință,

¹ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell' Arte*, în *Primi Saggi*, Bari, 1919.

² Cf. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 193.

„istoria nu caută legi și nu făurește concepte; nu induce și nu deduce; este îndreptată *ad narrandum, non ad demonstrandum*; nu construiește universalii și abstracții, ci înșiră intuiții. Acesta este domeniul ei, adică *individuum omnimode determinatum*, care este și domeniul artei.”¹

Modul în care se poate realiza distincția dintre real și posibil se va lămuri în *Lineamenti di una logica* (1905 și ediția revăzută din 1909), întrucât numai logica poate distinge adevărul de fals, deci istoria de artă.

În general, afirmă Croce, se consideră că există două feluri de judecăți: universale și individuale. Judecățile universale redau idei, fiind acele cunoștințe a priori (Kant), *vérités de raison* (Leibniz) relații între idei (Hume). Judecățile individuale se referă la stări de fapt individuale, fiind numite și judecăți empirice (Kant), *vérités de fait* (Leibniz) sau relații între fapte (Hume).

Această distincție este, însă, greșită, consideră filosoful italian. A distinge adevărurile raționale de cele care se referă la existența individualelor înseamnă a spune, pe de o parte, că existența individualelor nu e rațională și pe de altă parte, că adevărurile universale nu se concretizează niciodată în situații reale. Urmează că nu există două feluri de judecăți, ci numai o singură categorie, care le unește pe cele două. Este vorba de judecățile istorice, care sunt atât individuale, întrucât se referă la o stare de lucruri individuală, cât și universale, întrucât fac acest lucru utilizând predicate exprimate prin concepte universale.

După Croce, chiar cea mai abstractă judecată conține în sine un element istoric (un „acesta”, „aici”, „acum”), întrucât a fost formulată de un gânditor concret, aflat în istorie, pentru a rezolva o problemă concretă. Pe de altă parte, faptul individual se exprimă în judecată, al cărei predicat e un concept, care se prezintă minții sub forma unei idei universale, ce are o definiție.

Avem, deci o singură categorie de judecăți valide, cele istorice, care au un subiect individual, dar un predicat universal. Dacă arta intuiește individualul, istoria îl aprehendează și îl judecă, astfel încât universalitatea gândirii, caracterul ei aprioric este prezent în

¹ B. Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală*, trad. rom. D. Trancă, Edit. Univers, 1970, p. 99-100.

istorie sub forma predicatului judecății istorice. Istoricul este un gânditor, prin aceea că descoperă sensul predicatelor și le atribuie unor indivizi, însă a descoperi sensul conceptelor este o activitate filosofică, astfel încât filosofia devine o parte a gândirii istorice.

Funcția filosofiei este, prin urmare, aceea de a elucida sensul conceptelor care funcționează ca predicate ale judecăților istorice.

La rândul lor, științele naturale se deosebesc și mai radical față de istorie și filosofie întrucât, după opinia gânditorului italian, ele nu reprezintă cunoaștere, ci instrumente de acțiune. În timp ce conceptele filosofice sunt funcții universale și necesare (a le afirma înseamnă că gândirea se gândește pe sine), conceptele științei sunt arbitrare, întrucât nu au necesitate. Există două feluri de concepte științifice: empirice (de ex., conceptul de mamifer), care exprimă gruparea arbitrară a unor obiecte și abstracte (de ex., conceptul de dreptă) pentru care nu există nici o instanțiere reală, singurul lucru pe care-l pot face oamenii de știință fiind să deducă toate consecințele lor în mod ipotetic. Conceptele științifice nu sunt nici adevăruri, nici erori, ci pseudo-concepte, sau ficțiuni conceptuale (idee similară ficționalismului lui H. Vaihinger). Întreaga știință nu e nimic altceva decât gândire în pseudo-concepte, ce are un scop practic – manipularea obiectelor – și nu unul cognitiv.

Mai mult decât atât, natura, ca obiect al acestor științe, nu există în realitate, consideră Croce. Ceea ce există este doar o succesiune de fapte individuale, cognoscibile istoric, asupra cărora omul de știință aplică pseudo-concepte și obține astfel natura. Toate faptele individuale reprezintă concretizări ale conceptelor (filosofice) într-un anumit loc și timp. Ele pot fi cunoscute fie așa cum sunt (prin cunoașterea istorică), fie prin pseudo-concepte, caz în care se ajunge în final la o serie de prescripții utile. Natura este, prin urmare, atât reală (întrucât e o succesiune de evenimente istorice pe care le observăm), dar și ireală (în măsura în care se prezintă ca un sistem de legi și pseudo-concepte).

În această situație, istoria nu mai este diferită față de științele naturii printr-o simplă opoziție, ci devine cunoașterea reală a evenimentelor, singura cunoaștere a acestora. Spre deosebire de cunoașterea științifică a evenimentelor, ce înseamnă de fapt o clasificare a lor din exterior, cunoașterea istorică este una din interior,

care se realizează prin transpunerea subiectului în evenimente, astfel încât acelea lipsite de interioritate nu au caracter istoric. Istoria își reprezintă acele fapte pe care știința are rolul de a le rearanja în funcție de pseudo-conceptele sale. De aceea, spune Croce, istoria trebuie să fie completă atunci când știința abia își începe demersul.

În ceea ce privește filosofia, ea rămâne o parte a gândirii istorice, o metodologie, ce are rolul de a clarifica conceptele generale. Această idee constituie substanța lucrării ce marchează arcu de boltă al filosofiei croceene a istoriei, *Teoria e storia della storiografia* (1917)¹. Ducând mai departe ideea primatului absolut al istoriei, Croce (influențat de către Gentile) arată aici că întreaga istorie este istorie contemporană, în sensul că ea reprezintă autocunoașterea spiritului viu: evenimentele istorice există numai în măsura în care istoricul, în baza datelor pe care le deține, re trăiește un anumit trecut. Acest trecut există, astfel, în mintea istoricului numai în măsura în care avem date despre el, istoria fiind experiența noastră prezentă despre acesta.

În acest sens distinge Croce între istorie și cronică, preluând distincția lui Vico dintre știința istorică și „filologie”. Cronica este redarea pe baza erudiției, a citării autorităților, e o „păstrare a relicvelor și dovezilor trecutului”, ce intră în sarcina arhivarilor. Istoria autentică se bazează pe dovezi, însă implică și criticism, interpretare, re trăire a evenimentelor. Istoria devine cronică atunci când cel ce-o relatează nu poate re trăi experiența personajelor sale; cronica este astfel, după expresia lui Croce, „cadavrul istoriei, din care spiritul a dispărut”. Există și pericolul căderii în extrema cealaltă, a istoriei poetice sau romantice, care greșește printr-un exces de trăire și, în loc să aibă drept scop redarea adevărului, se transformă în expresia sentimentelor personale ale autorului în raport cu evenimentele redade. Istoria autentică, concluzionează Croce, este aceea care spune, re trăind evenimentele, numai ceea ce dovezile o constrâng să spună.

În încheiere, trebuie menționat un fapt destul de greu de înțeles, anume acela că, deși Croce a fost considerat un gânditor cu o influență asupra culturii italiene comparabilă cu aceea a lui Goethe

¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1917, publicată mai întâi în Germania, sub titlul *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, 1915.

asupra celei germane, ideile sale din domeniul filosofiei istoriei au avut destul puțin ecou în rândul istoricilor de profesie, dar și al filosofilor din Italia. Aceasta deoarece „el a fost un filosof care a subordonat filosofia istoriei și un teoretician al istoriei ale cărui recomandări au fost considerate demodate de majoritatea istoricilor”¹. În ce privește posteritatea sa filosofică italiană, există trei direcții în care ideile lui Croce au avut rezonanță. O primă direcție este reprezentată de către Giuseppe Galasso, un continuator al lui Croce, care a considerat că, înțeles ca „istorie a libertății”, istoricismul absolut este o metodă mai bună de abordare a problematicei omului, în raport cu marxismul, istorismul german sau științele sociale analitice contemporane.² Pe de altă parte, Fulvio Tessoro se distanțează de istorismul absolut, căruia îi preferă concepția lui Meineke, punând totodată în evidență influența gândirii germane asupra istoricismului italian.³ În sfârșit, cea de-a treia direcție îl are drept protagonist pe Giuseppe Cacciatore, autorul unei reexaminări de pe poziții marxiste a filosofiei germane a istoriei de la Wilhelm Von Humboldt la Ernst Cassirer.⁴

În consecință, ecourile istoricismului croceean par să fi fost mai mari în afara spațiului cultural italian, dacă ar fi să amintim doar pe Collingwood, care a preluat ideea istoriei scrise prin re-actualizarea (*re-enactment*) trecutului, sau pe Gadamer, la care regăsim ideea trecutului încorporat în prezent, redată în conceptul de istoricitate (*Geschichtlichkeit*), preluată prin intermediul aceluiași filosof britanic, și care avea devină unul dintre motivele centrale ale hermeneuticii.

2. 5. Noul istorism

Anii '80 ai secolului trecut au reprezentat perioada de naștere, în Statele Unite, a ceea ce s-a numit „noul istorism” (*New Historicism*). Acest curent este legat de Universitatea Duke din

¹ D.D. Roberts, *op. cit.*, p. 19.

² *Vide* G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, 1978; *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, 1991.

³ *Vide* F. Tessoro, *Dimensioni dello storicismo*, Napoli, 1971, *Introduzione allo storicismo*, Bari, 1991.

⁴ *Vide* G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993 și prefața sa la volumul *La lancia di Odino: Teorie e metodi della storia in Italia e Germania tra '800e '900*. Milano, 1994.

Durham, Carolina de Nord și de publicația *South Atlantic Quarterly*, deoarece mare parte dintre reprezentanții săi au fost (sau mai sunt) profesori la această universitate și sunt, totodată, membri ai colegiului de redacție al revistei menționate. Alții sunt profesori la departamentele de limba engleză sau de limbi străine din diverse universități nord-americane. Între cei mai importanți dintre „noi istoriști” se numără Frederic Jameson, Stanley Fish, Stephen Greenblatt, Jean E. Howard, Frank Lentricchia și Carolyn Porter. „Scrierile-manifest” ale acestei orientări au fost cărțile *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981) a lui F. Jameson și *After the New Criticism* (1980) a lui F. Lentricchia, care argumentează împotriva formalismului și a posibilității teoriilor unificatoare sau universale, ca și a distincțiilor neproblematică dintre literatură și istorie sau dintre text și context.¹

Noul istorism este o orientare ce ține mai degrabă de teoria literară și de lingvistică, fiind un răspuns critic la adresa formalismului, a deconstructivismului și a post-structuralismului care au dominat scena intelectuală americană între anii '30 și '60 ai secolului trecut. El a apărut în contextul studiilor privitoare la perioada Renașterii, datorită influenței lucrării *Renaissance Self-Fashioning* a lui Stephen Greenblatt, profesor la Berkeley și unanim considerat ca fiind inventatorul expresiei *new historicism*.² Metoda istoristă a fost considerată cea mai potrivită pentru studiul Renașterii întrucât ea este văzută ca singura care permite unei analize a perioadei renascentiste să răspundă în mod adecvat unor preocupări caracteristice culturii sfârșitului de secol XX, după cum consideră J.E. Howard.³

Principiile fundamentale ale noului istorism, arată Dwight Hoover, sunt apropiate de cele ale ceea ce acum începe să poarte numele de *old historicism*. Mai întâi, ambele curente împărtășesc ideea lui Vico, după care oamenii nu au o natură generică, o ființă trans-istorică, ci doar o istorie, o devenire. În al doilea rând, admit

¹ D.W. Hoover, *The New Historicism*, in “The History Teacher”, vol. 25, nr. 3 (May, 1992), p. 355-366.

² M. Stephens, *The Professor of Disenchantedment (Stephen Greenblatt and the New Historicism)*, in “West Magazine”, March 1, 1992.

³ *Apud* D.W. Hoover, *op. cit.*, p. 360.

ideea că diferitele societăți umane ce apar în decursul istoriei diferă într-o asemenea măsură în ceea ce privește presuposițiile fundamentale ale culturilor lor, încât nu se poate vorbi de faptul că un fenomen observat în contextul unei societăți ar putea avea o relație de continuitate cu un fenomen din cadrul alteia. Aceeași discontinuitate fundamentală caracterizează și fenomene ce aparțin aceleiași societăți, dar care se găsesc la distanță în timp unul de celălalt. În aceste condiții, noii istoriști resping ideea posibilității de a scrie o istorie, în favoarea necesității de a scrie „istorii”, subscriu la argumentul lui Foucault privitor la discontinuitatea fundamentală a istoriei, care ar prezenta „rupturi”, accentuând însă și faptul că istoricul însuși este parte a procesului istoric.

În cartea sa *The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance* (1981), Stephen Greenblatt distinge noul istorism în raport cu „vechiul istorism” arătând că, în opinia sa, cel dintâi observă în mod corect faptul că în nici o perioadă istorică nu întâlnim o singură viziune politică, ci mai degrabă mai multe perspective concurente. De asemenea, noii istoriști consideră că mediul cultural al oricărei epoci, privit de istoriștii tradiționali ca un fapt istoric, este mai degrabă o creație a istoricului însuși. Mai mult, ei pun un semn de egalitate între istoria literară și aceea culturală, considerând că nici una dintre ele nu este superioară sau logic anterioară celeilalte.

La rândul său, Frank Lentricchia apropie interpretarea caracteristică noului istorism de teoria politică de inspirație marxistă. El consideră că orice text propus spre interpretare are un caracter esențialmente „ostil și amenințător”, prezentându-se ca un obiect cu care interpretul trebuie să „lupte”. Această luptă a interpretului cu textul este o imagine în oglindă a luptei de clasă din societate, care ar fi produsă de voința de putere. Lupta cu textul ar fi deci o expresie a faptului că autorul textului și interpretul lui împărtășesc orizonturi diferite de presuposiții, ceea ce îi pune în conflict, la fel cum clasele împărtășind ideologii diferite se găsesc pe poziții antagonice.¹

Încercând să identifice notele specifice ale noului istorism, Jean Howard arată că „noua critică literară istorică presupune două lucruri: (1) noțiunea că omul este un construct, iar nu o esență; (2) că

¹ *Ibidem*, p. 362.

cercetătorul istoriei este de asemenea un produs al istoriei sale și nu e niciodată capabil de a recunoaște alteritatea în forma ei pură, ci întotdeauna doar în parte, prin intermediul contextului prezent”.¹ Viitorul său depinde de maniera în care va reuși să îndeplinească patru cerințe: să fie mai puțin centrat pe critica literară; să se preocupe de deconstrucția textelor sociale în aceeași măsură ca de aceea a textelor literare; să fie mai preocupat de problemele de metodologie; să dobândească o conștiință deplină a faptului că interpretările pe care le produce nu sunt obiective și au un caracter politic.² Noii istoriști consideră în mod explicit că literatura, ca și analiza ei critică, reprezintă părți ale proceselor istorice și, mai mult decât atât, arată Howard, analiza ar trebui să ia parte activă la „gestionarea politică a realității”. Această viziune este deci diametral opusă concepției după care studiul literaturii trebuie făcut în mod independent de contextul său social și politic, ceea ce a determinat apariția unor reacții critice la adresa ei.

Roger Kimball, spre exemplu, îi clasifică pe noii istoriști printre reprezentanții cei mai caracteristici ai stângii culturale americane, criticându-i pentru „tendința lor de a încerca să politizeze în mod explicit științele umane și de a submina atașamentul față de maniera tradițională de a înțelege demersul teoretic”. De asemenea, arată Kimball, ei produc o disoluție a disciplinelor tradiționale, susținând necesitatea cercetărilor interdisciplinare, astfel încât „profesorii de engleză se pot pretinde filosofi, filosofii se pot da drept critici literari, iar toată lumea poate absorbi doze mari de sociologie pentru a abandona vechea deprindere de a privi un subiect academic drept demn de a fi studiat în el însuși”.³

O altă critică substanțială este aceea a lui Edward Pechter, care are în vedere atât aspecte generale, cât și unele idei aparținând lui Greenblatt și Lentricchia. Pechter afirmă că obiectivul fundamental al acestei orientări nu este doar de a „repune textul în contextul în care a fost generat” ci și acela de a utiliza teoriile privitoare la receptarea sa

¹ J.E. Howard, *The New Historicism in Renaissance Studies*, in “English Literary Renaissance”, 16, 1986, p. 15-43.

² *Loc cit.*

³ R. Kimball, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher Education*, New York, Harper & Row, 1990, p. 42.

de către audiență pentru a-l interpreta în funcție de modul în care se articulează cu viziunea politică a audienței, fie că e vorba de receptorii contemporani cu autorul ori de aceia contemporani cu cititorul. Mai mult, consideră el, noii istoriști consideră că „istoria și viața politică contemporană sunt determinate, în întregime sau doar în aspectele esențiale, de luptă, contestare, relații de putere, *libido dominandi*”. Această perspectivă este, după Pechter, un fel de marxism, un determinism inspirat în parte de ideile lui Foucault, care a considerat că relațiile de putere reprezintă forța ce guvernează raporturile dintre oameni. În acest sens, el critică interpretarea lui Lentricchia, deoarece limitează în mod esențial posibilitatea de a înțelege raporturile dintre grupurile umane prin reducerea lor la relațiile economice care conduc la lupta de clasă. Grupurile, arată el, se definesc și prin criterii legate de gen, orientare sexuală, limbă, rasă, apartenență etnică ori religioasă. În consecință, Pechter respinge noul istorism, deși admite ideea fundamentală a istorismului tradițional, care îl determină să afirme că maniera de înțelegere care constă în “reașezarea textului în istoria (ori mai bine, istoriile: istoriile noastre, istoriile sale) este, în mod limpede, un proiect valoros”.¹

Nu toți reprezentanții noului istorism acceptă însă asocierea cu marxismul a ideilor lor. Carolyn Porter, spre exemplu, admite observația lui Pechter după care istorismul este determinist, însă argumentează că tocmai sub aspectul determinismului el diferă de marxism. Pe de o parte, consideră ea, se admite că ideea “relațiilor de putere” a lui Foucault reprezintă un element important al viziunii noilor istoriști, însă Foucault a fost un critic recunoscut și activ al marxismului clasic. Pe de altă parte, ea contestă faptul că vreunul dintre noii istoriști ar fi crezut realmente că o creație culturală precum literatura reprezintă un produs al forțelor esențialmente economice, așa cum credea Marx. Porter admite influența marxismului asupra noului istorism, însă dorește să sublinieze că ea nu este nici pe departe singura ori aceea decisivă. Între alte influențe, ea amintește aceea a lui Raymond Williams, creatorul conceptului de „materialism cultural”, dar și a autorilor din domeniul studiilor de gen, a studiilor etnice sau

¹ E. Pechter, *The New Historicism and its Discontents: Politicizing Renaissance Drama*, in “Publications of the Modern Language Association of America”, 102, 1987, p. 292-302.

afro-americane, care au contribuit la dezvoltarea noului istorism prin prezentarea unor viziuni diferite asupra trecutului. Pentru noul istorism constituit prin sinteza acestor influențe, literatura are o contribuție semnificativă la modul în care receptorul își constituie un anumit sens al realității. Literatura nu se limitează la a reflecta pur și simplu faptul istoric, ci „participă la procesele istorice”.¹ Se poate observa deci că noul istorism e mai apropiat de varianta gramsciană a marxismului, decât de aceea originară, fapt vizibil în interesul pentru precizarea termenilor de discurs al fiecărei epoci ori societăți, ceea ce permite admiterea unei diversități de ideologii prezente în același timp într-o societate.²

Cu aceasta, încheiem prezentarea istorică și ideatică a istorismului, deoarece considerăm că acum sensul conceptului a fost lămurit îndeajuns, urmând să vedem dacă și în ce măsură concepția filosofică a lui Collingwood se încadrează în această orientare.

¹ C. Porter, *Are We Being Historical Yet?*, in “South Atlantic Quarterly”, 87, 1988, p. 743-782.

² D.W. Hoover, *op.cit.*, p. 363.

3. DIFERITELE INTERPRETĂRI PRIVIND EVOLUȚIA GÂNDIRII LUI COLLINGWOOD

3.1. Câteva rezerve asupra *Autobiografiei*

În primă instanță, orice exeget interesat de evoluția gândirii filosofice a lui Robin George Collingwood este tentat să facă apel la relatarea detaliată ce poate fi găsită în *Autobiografia* acestuia, apărută în 1939. Într-adevăr, cine poate da seamă de modul în care s-au născut și s-au cristalizat intuițiile filosofice ale unui gânditor, mai bine decât el însuși? Cine poate cunoaște mai bine decât el secreta alchimie a treptatei ieșiri la lumină a gândului, cine le poate indica mai bine sursele de inspirație și lenta ajungere la maturitate? Dacă adăugăm la aceasta și maniera captivantă în care Collingwood își prezintă propria evoluție intelectuală, făcând din autobiografia sa filosofică un adevărat *Bildungsroman*, atunci tentația de a recurge la ea ca la o sursă de primă importanță își află imediat deplina justificare.¹

Cu toate acestea, există și motive pentru care cercetătorul ar trebui să se apropie cu anumite rezerve de această carte, procedând *cum grano salis* și privind-o din perspectiva contextului, atât acela al operei și vieții lui Collingwood (așa cum episoade ale acesteia apar în relatări ale contemporanilor), cât și al epocii în care a trăit și a scris.

Cel dintâi dintre aceste motive este faptul că între apariția *Autobiografiei*, în 1939 și moartea lui Collingwood, în 1943, concepția sa filosofică a cunoscut schimbări aparente de perspectivă, concretizate în mai multe scrieri, între care două din cele mai

¹ Pentru cititorul român există încă un considerent ce intervine în favoarea *Autobiografiei*, dat fiind faptul că aceasta este, deocamdată, singura scriere a lui Collingwood publicată în traducere românească.

importante cărți antume ale sale: *An Essay on Metaphysics* (Oxford, 1940) și *The New Leviathan* (1942). De asemenea, tot în această perioadă a revizuit o mare parte a textului celei mai cunoscute (și controversate) dintre postumele sale, *The Idea of History* (Oxford, 1946), care reprezintă o selecție de texte de filosofia istoriei alcătuită de către prietenul și discipolul său T.M. Knox. După cum arată Knox, unele dintre aceste texte au fost concepute în 1936 sub formă de prelegeri, și rescrise parțial în 1940. Altele constituie părți ale unei lucrări începute de Collingwood în 1939, în timpul unui sejur în Java, și numită provizoriu *The Principles of History*, al cărei manuscris a fost apoi considerat o vreme ca fiind pierdut.¹ Totuși, în 1978, lucrarea însumând 90 de file a fost regăsită la Bodleyan Library de la Oxford, în momentul în care arhiva conținând manuscrise ale lui Collingwood a devenit accesibilă. Ea este de asemenea importantă deoarece contribuie la clarificarea unor aspecte controversate ale filosofiei collingwoodiene a istoriei, cum ar fi statutul acestei discipline, relația dintre natură și istorie, autonomia gândirii istorice și raportul gândire – istorie.²

Cel de-al doilea motiv pentru care *Autobiografia* ar trebui considerată cu rezerve ca o sursă întru totul demnă de încredere este acela rezumat de James Conelly: „Tematica abordată în această carte este în mod deliberat plasată între limitele restrictive ale unei autobiografii intelectuale; însă, chiar și în această situație, ea rămâne incompletă”³. Conelly vede această „incompletitudine” mai ales în modul în care Collingwood abia dacă amintește de numele gânditorilor și curentelor filosofice care l-au influențat. El nu îl menționează pe Croce, a cărui înrâurire asupra sa o recunoscuse totuși, iar pe Gentile îl amintește doar ca pe un gânditor italian convertit la fascism. Guido de Ruggiero este amintit destul de vag, la fel și alți prieteni filosofici apropiați ai lui Collingwood, precum Samuel Alexander, H.H. Joachim sau J.A. Smith. Concluzia lui Conelly este aceea că în mod îndreptățit, „slaba menționare a acestor înrâuriri a

¹ T.M. Knox, *Editor's Preface*, în I.H., p. III.

² J. van der Dussen, *Collingwood's "Lost" Manuscript of The Principles of History*, în “History and Theory”, vol. 36, no. 1 (Feb., 1997), p. 32-62.

³ J. Conelly, *Prefață la ediția în limba română a Autobiografiei lui R.G. Collingwood*, în A., p. 19.

atras după sine acuzația de ocultare a unora dintre sursele filosofiei sale. Probabil că filosoful englez ar fi trebuit să fie mai generos în remarci de acest gen”¹

Dincolo de incompletitudine, însă, *Autobiografia* are să facă față unei dificultăți de principiu, sesizată și de Collingwood însuși în alt context, însă trecută acum tacit cu vederea. Într-un text inclus în *The Idea of History*, intitulat *History as Re-enactment of Past Experience* (care datează, cel mai probabil din 1936), Collingwood previne asupra a două categorii de demersuri ce stau în fața celui care dorește să-și scrie autobiografia. „O primă sarcină este aceea a reamintirii (*recollecting*): el trebuie să-și cerceteze memoria pentru a dobândi o viziune a experiențelor sale trecute”². În urma reamintirii, el are acum în fața ochilor spectacolul vieții unui om care parcurge diferite experiențe relevante, și despre care știe că este el însuși. Intervine însă în acest moment a doua sarcină, aceea de a trece dincolo de evenimentele pe care și le reamintește, pentru a reconstitui ceea ce gândea acel om, care e el însuși, în împrejurările respective. Aici, însă, afirmă Collingwood, „reamintirea este o călăuză care ne trădează”³. Lucrul acesta se întâmplă deoarece gândirea nu este cu totul cufundată în fluviul curgător care este experiența noastră, astfel că mereu reinterprețăm gândurile noastre din trecut și avem tendința de a le reconsidera prin prisma a ceea ce gândim acum. Acesta este cazul celor mai mulți oameni politici importanți care își scriu memoriile: ei își amintesc foarte detaliat momentele unei crize la care au participat, emoțiile pe care le-au resimțit, dar de cele mai multe ori, vorbind despre ceea ce au gândit și au spus în acele împrejurări, contaminatează aceste amintiri cu idei care țin de momente ulterioare, „înfrumusețând” astfel trecutul fără să vrea.⁴

Deși conștient de aceste capcane, Collingwood pare să fi căzut el însuși în plasa lor. Spre exemplu, el afirmă în *Autobiografie* că elaborase doctrina „presupozițiilor absolute” (publicată în 1940), din care decurge considerarea metafizicii ca o teorie cu un caracter pur istoric, încă din perioada Primului Război Mondial, rafinând-o ulterior, în

¹ *Ibidem*, p. 20.

² I.H., p. 295.

³ *Loc. cit.*

⁴ *Ibidem*, p. 296.

jurul anului 1928.¹ Acest lucru, afirmă însă T.M. Knox, „este cu greu credibil”², deoarece, atât în *Essay on Philosophical Method* (1932), cât și în prelegerile sale de filosofia istoriei din 1936, Collingwood accentuează asupra distincției dintre filosofie și istorie, a posibilității metafizicii ca un studiu de sine stătător al problemei „unului, adevărului și binelui” și a independenței acestui studiu în raport cu istoria. În consecință, Knox se vede obligat să concluzioneze că schimbarea în ceea ce privește perspectiva asupra metafizicii s-a petrecut undeva între anii 1936-1938, deși autobiografia nu menționează nimic despre acest fapt. Alți cercetători fac afirmații chiar mai dure, precum Alan Donagan care, ocupându-se în special de filosofia târzie a lui Collingwood, consideră că relatarea autobiografică a acestuia este „neadevărată, dincolo de orice îndoială”.³

3. 2. Evoluția gândirii lui Collingwood văzută de el însuși

Odată preveniți asupra acestor dificultăți, să vedem cum anume și-a înțeles Collingwood propria evoluție filosofică, ori cel puțin cum și-a dorit, conștient sau nu, s-o înțelegem în calitatea noastră de cititori ai *Autobiografiei*.

În perioada în care Collingwood și început studiile la Oxford, în 1908, școala filosofică idealistă a lui Thomas Hill Green își trăia ultimele momente de glorie. Alături de Green, ea reunea și alți gânditori de primă mărime, precum Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet și Robert Lewis Nettelshipp și era etichetată de contemporani cu numele de „hegelianism”, deși membrii săi refuzau acest titlu. Trăsătura sa generală era mai degrabă o atitudine critică în raport cu orientările filosofice engleze și scoțiene de la mijlocul secolului al XIX-lea, caracterizate de empirism, pozitivism și utilitarism, însă „această mișcare nu a dominat niciodată gândirea filosofică și învățământul de la Oxford”⁴. Disparația ei din prim planul scenei filosofice oxfordiene a coincis cu impunerea școlii lui John

¹ A., p. 87 sq., 123 sq.

² T.M. Knox, *op. cit.*, p. X.

³ A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 1.

⁴ A., p. 46.

Cook Wilson, din care mai făceau parte Harold Arthur Prichard și Horace Wiliam Brindley Joseph, care și-a făcut un scop constant din criticarea și discreditarea ideilor lui Green și a școlii sale.

În acest context, Collingwood (al cărui îndrumător, E.F. Carrit era, de asemenea, membru al școlii lui Cook Wilson), asemenea tuturor studenților în filosofie de la Oxford, a fost instruit în spiritul metodologiei și principiilor fundamentale ale acestei orientări, care s-a autointitulat „realistă”. Concomitent cu studiile de filosofie, însă, el a continuat să-și cultive pasiunea pentru istorie și arheologie, excelând și la *literae humaniores* și participând, de asemenea, la săpăturile arheologice de pe șantierul de la Corbridge și Ambleside, conduse de către Francis John Haverfield, care i-a insuflat un interes ce va rămâne mereu viu pentru Britannia romană.

Curând, însă a ajuns să descopere o anumită inconsistență care minează din interior doctrina realistă: „învățătura pozitivă a lui Cook Wilson era incapabilă să reziste atacului propriilor sale metode critice. Dacă învățătura pozitivă și metodele critice ar fi fost puse în relație logică, faptul le-ar fi fost fatal amândurora (...) Fie doctrina pozitivă era greșită iar metodele critice valide, fie *vice versa*”¹. Ceea ce l-a determinat însă în mod decisiv să se distanțeze definitiv de realism era incompatibilitatea pe care o descoperise între epistemologia realistă și metodologia cercetării istorice.

Realistii considerau cunoașterea ca o intuire sau „aprehensiune” a unei realități prezente, sau, după Alexander, „o coprezență a două lucruri, unul dintre ele fiind mintea”². Or, în cazul științei istorice, cercetătorul nu poate fi „coprezent” cu obiectul investigației sale, deoarece acesta aparține trecutului. El se poate găsi în „coprezență” cel mult cu relicvele acestor evenimente trecute, însă acest fapt nu-i asigură nici o aprehensiune a faptelor însele. Alături de aceste dificultăți de principiu, Collingwood a observat și o insuficiență care ținea de înverșunarea cu care Cook Wilson supunea criticii toate ideile școlii lui Bradley. Din cauza acestei obsesii, el ajungea să atribuie lui Bradley idei care nu apar ca atare în scrierile acestuia,

¹ A., p. 52.

² A., p. 54.

astfel că „Bradley era stăruitor criticat pentru vederi ce nu-i aparțineau”¹

Această îndepărtare de școala realistă a determinat unii exegeți ai operei lui Collingwood să explice ecoul relativ redus al operei sale în epocă prin faptul unei totale și voluntare izolări a acestuia în raport cu colegii săi de generație. Astfel, în *Studiul introductiv la Autobiografia* lui Collingwood (scris în 1987), Stephen Toulmin arată că „printre filosofii Oxfordului anilor '20 și '30, R.G. Collingwood avea reputația unui lup singuratic. El nu s-a putut alinia niciodată unei partide sau unei opinii generale. A fost mai degrabă unul dintre acei nonconformiști englezi destinați să sfârșească prin a crea o partidă cu un singur membru”²

Izolarea lui Collingwood nu era însă una instituțională sau socială, ci una de idei. În *Autobiografie* el își descrie situația din anii '30 în termenii următori: „În ceea ce privește ideile mele filosofice, m-am trezit în divorț nu numai față de școala «realistă», căreia cei mai mulți din colegii mei îi aparțineau, ci și față de orice altă școală de gândire din Anglia și, aș putea spune, din întreaga lume. Acest lucru nu implica însă izolare socială. Îmi plăcea, în ambele sensuri ale cuvântului, prietenia și societatea foarte multor filosofi din Oxford, dar și a celor din alte zone ale arhipelagului britanic sau de oriunde altundeva. De asemenea, agream conversațiile lor filosofice și îmi plăcea să-i ascult și să mă implic în dezbaterile lor.”³

Într-adevăr, există numeroase mărturii care atestă implicarea lui Collingwood în societatea și în lumea de idei a Oxfordului acelei perioade, și nu numai a Oxfordului. Legăturile sale cu anumiți istorici și teologi cu care discuta adesea sunt acum mai bine cunoscute. A fost în relații de prietenie cu C.C.J. Webb și apropiat de J.A. Smith, cu care conversa pe diverse teme de filosofie morală. Făcea adesea muzică și se angaja în lungi discuții cu J.D. Mabbot, fostul său student, care îl aprecia în mod deosebit și care, alături de Ryle, Ayer și Austin, făcea parte din grupul mai tinerilor gânditori de la Oxford care reacționaseră vehement împotriva realismului lui Prichard, Ross și Joseph. Era de asemenea în relații de amiciție cu Harold H. Joachim,

¹ A., p. 51.

² A., p. 6.

³ A., p. 77.

căruia i-a pregătit pentru tipar a doua ediție a lucrării *Nature of Truth*. A purtat o lungă corespondență cu oponenții ideilor sale, între care Ryle și Prichard, după cum rezultă din documentele rămase în arhive. Cu Prichard, de exemplu, a avut un schimb epistolar referitor la conceptul de drept sau dreptate (*right*): Prichard considera că o acțiune este dreaptă dacă este în acord cu datoria morală și lăsa la o parte dreptul în sens de drept la libertate sau la asociere; pe de altă parte, Collingwood afirma că dreaptă este o acțiune conformă cu regula, însă, deși există multe reguli care se pot aplica într-o anumită situație, o singură acțiune poate fi săvârșită la un moment dat. Urmarea este aceea că, într-o circumstanță dată, o singură acțiune poate fi conformă cu datoria morală și deci, fiind dată o anumită persoană, pentru ea datoria și dreptul sunt lucruri diferite.¹

În acest context trebuie deci înțelese începuturile constituirii personalității filosofice a lui Collingwood, în contextul îndepărtării sale de realiști, aproximativ în perioada în care, încheindu-și studiile în 1912, a devenit *fellow*, tutore în filosofie și conducător al bibliotecii la Pembroke College, unde, mai apoi, în 1927 a fost numit *lecturer* în filosofie și istorie romană, iar din 1935, *Waynefleet Professor of metaphysical philosophy*.

Activitatea didactică pare să-i fi adus lui Collingwood mai multe satisfacții decât relațiile cu colegii săi. Pe de o parte, ea a reprezentat o compensare pentru eșecul filosofului britanic de a se integra mai bine în viața spirituală a vremii: „Treaba mea, la urma urmei, nu era să mă ocup de colegi, ci de studenți”², ceea ce pare să se fi întâmplat cu un succes remarcabil. Reputația de profesor îl așează printre cei mai înzestrați dascăli ai vremii. Era mereu preocupat de îmbunătățirea aspectului tehnic al prelegerilor sale, fapt pentru care a făcut chiar exerciții de dicție. În consecință, amintirea pe care i-au păstrat-o foștii săi studenți este una cu totul pozitivă. Spre exemplu, Michael Robbins, devenit mai apoi președintele Societății anticarilor londonezi își amintește de cursurile de filosofie a istoriei predate de către Collingwood ca de „cele mai atractive și lămuritoare” dintre cele

¹ D. Boucher, *The Life, Times and Legacy of R.G. Collingwood*, in D. Boucher, J. Connely, T. Modood (eds.), *Philosophy, History and Civilization. Interdisciplinary Perspectives on R.G. Collingwood*, University of Wales Press, Cardiff, 1995, p. 6-7.

² A., p. 93.

audiate de el la Oxford.¹ Atrăgea studenți din alte specialități la cursurile sale de filosofie, deși nu înțelegea să facă nici o concesie auditorilor săi mai puțin pregătiți sau cu o înzestrare intelectuală ceva mai precară. Se spune chiar că prelegerile sale a fost nevoie să fie mutate de la Pembroke la un alt colegiu care dispunea de o sală cu mult mai mare, pentru ca să poată fi urmărite de către toți cei care doreau. Aceia dintre studenții săi cărora le-a fost și *tutor* își amintesc despre el ca despre „un tutore de primă clasă”, de neuitat și iubit de toți. Este adevărat însă și că unii dintre cei mai înzestrați, deși impresionați de eleganța argumentelor sale, nu erau întotdeauna convingși de concluzii, precum R.B. McCallum, care își amintește că „dintr-o dispută cu Collingwood, ieșeau aproape întotdeauna învins, însă nu întotdeauna convinși”².

Pe de altă parte, majoritatea cărților publicate de Collingwood își are originea în prelegerile și seminariile sale (în cadrul cărora a reușit să-și clarifice și să-și rafineze formularea unora dintre cele mai importante idei), ca și marele număr de lucrări rămase, la moartea sa, în manuscris, unele cu autorizația de a fi publicate, soarta celorlalte urmând a fi decisă de către văduva sa împreună cu secretarul editurii Oxford University Press.³

Preocupările sale din perioada de început a activității didactice se leagă mai întâi de studiul religiei și teologiei și a relației lor cu filosofia, în contextul în care a început să ia parte la întâlnirile unui grup de dezbateri privind probleme de filosofia religiei, organizat de către Canon B.H. Streeter.⁴ Ca un produs al acestor cercetări, în 1916 a publicat prima sa carte de autor, *Religion and Philosophy*, despre care însă în autobiografie nu ni se spune nimic, exceptând faptul că în perioada care coincide cu redactarea ei i-a devenit limpede faptul că psihologia este incapabilă de a justifica ori condamna vreo credință religioasă.

¹ D. Boucher, *op. cit.*, p. 4.

² R.B. McCallum, *Robin George Collingwood 1889-1943*, in “Proceedings of the British Academy, XXIX, 1943, p. 466.

³ D. Boucher, *op. cit.*, p. 5.

⁴ J.P. Hogan, *Collingwood and Theological Hermeneutics*, Boston, University Press of America, 1989, p. 13.

Nici cu privire la interesul său pentru estetică și filosofia artei, *Autobiografia* nu ne este de mare ajutor.¹ În schimb, Collingwood oferă o serie întreagă de amănunte referitoare la sursa acestui interes, care își are originile în educația literară și artistică pe care o primise în copilărie de la părinții săi. Astfel, el amintește de tatăl său, W.G. Collingwood, prieten și secretar personal al lui John Ruskin, care l-a inițiat în studiul limbilor și literaturii clasice, încurajându-l să scrie versuri și fragmente de proză. De asemenea, mama sa, o persoană înzestrată cu un temperament artistic pronunțat, i-a stimulat încercările muzicale și mai ales pe acelea plastice. Collingwood a pictat în copilărie, încercând să imite lucrările părinților săi și ale unor artiști profesioniști și tot atunci a învățat să cânte la vioară și, de asemenea, a compus o serie de piese muzicale pentru acest instrument, pe care mai târziu a ajuns să le considere lipsite de valoare, deși nu a renunțat la pasiunea sa pentru muzică.²

Cu referire la lucrările publicate asupra religiei sau artei, Collingwood nu a reușit să stârnească interesul colegilor săi de generație. Cu toate acestea, nu poate fi vorba de o atitudine de reavoință din partea acestora cu privire la vreuna dintre scrierile lui Collingwood, ci mai degrabă de o prea mare diferență de opinii. În sprijinul acestei idei stă, spre exemplu, faptul că, deși Collingwood a făcut în mai multe rânduri, chiar în cuprinsul *Autobiografiei* sale, aprecieri în mod deschis critice la adresa unora dintre filosofi de la Oxford, publicarea ei nu a fost stânjenită de către grupul referenților de la Oxford University Press, din care făceau parte unii dintre aceștia, precum W.D. Ross, H.H. Price, A.D. Lindsay, G.N. Clark și T.D. Weldon. Mai degrabă opiniile politice exprimate în ultimul capitol al cărții au fost de natură să stârnească discuții între referenți, deoarece acolo Collingwood aduce unele critici la adresa sistemului politic britanic și exprimă idei care nu erau tocmai binevenite în 1939, în preajma izbucnirii războiului. Totuși, nici acestea nu au fost un motiv

¹ Alături de mai multe texte de mai mică întindere, aceste preocupări l-au condus pe Collingwood la publicarea a două cărți, *Outlines of a Philosophy of Art* (1925) și *The Principles of Art* (1938).

² A., p. 31-35.

pentru a-i fi refuzată publicarea, deoarece s-a căzut de acord că nu este treaba referenților să cenzureze vederile politice ale autorului.¹

Anii care au urmat perioadei de început a activității didactice și a celei de publicistică filosofică aduc și prima sa scriere de mare întindere referitoare la problemele filosofice fundamentale: *Speculum Mentis* (1924). Aceasta este o analiză filosofică a celor cinci „forme ale experienței”: arta, religia, știința, istoria și filosofia, în decursul căreia Collingwood le privește mai întâi pe fiecare ca pe niște entități de sine stătătoare și independente, încercând apoi să descrie trăsăturile individuale și limitările de care suferă fiecare, precum și relațiile dialectice dintre ele. Cu toate acestea, atunci când, în *Autobiografia* scrisă după cincisprezece ani se referă la întreaga sa activitate, incluzând și această perioadă, el afirmă că din totdeauna a fost preocupat în mod special de două dintre acestea, și de relația lor privilegiată: „Munca mea de o viață, văzută de la vârsta de 50 de ani, a fost în principal o încercare de a realiza un *rapprochement* între filosofie și istorie.”²

Perioada Primului Război Mondial a adus cu sine o concentrare a preocupărilor lui Collingwood asupra istoriei, mai ales în condițiile în care, după moartea lui Haverfield, în 1919, el a rămas la Oxford singurul specialist în istoria Britaniei romane. Acest fapt l-a determinat să mediteze mai atent asupra aspectelor metodologice, mai ales că tot în această vreme a ajuns să fie tot mai încredințat că problema fundamentală a occidentalilor este lipsa unei conștiințe istorice, astfel încât era urgentă o investigare a naturii și metodelor istoriei științifice.

Istoria, a ajuns Collingwood să considere, este esențială pentru rezolvarea problemelor prezentului, deoarece trecutul, obiectul ei de investigație, nu este niciodată mort, ci supraviețuiește în structura prezentului, este „încapsulat” în prezent. Mai exact, ceea ce se păstrează în prezent sunt gândurile din trecut, astfel încât istoria nu trebuie să fie nimic altceva decât istorie a gândirii: toate narațiunile referitoare la trecut care nu se referă la activități cu finalitate, a căror esență este gândirea, țin de pseudo-istorie.³ Gândurile din trecut pot

¹ D. Boucher, *op. cit.*, p. 6-7.

² A., p. 97.

³ A., p. 125.

supraviețui în măsura în care sunt re-gândite în prezent, însă ele sunt gânduri despre probleme precise dintr-un moment trecut, deoarece nu există probleme eterne. Elementele din care un istoric reconstituie un gând din trecut sunt ceea ce rămâne în urma unei tentative de a rezolva o anumită problemă, fapt valabil atât pentru istoria faptelor, cât și pentru aceea a ideilor. În lucrările filosofilor nu găsim, cel mai adesea, formularea unor probleme, ci mai degrabă a unor soluții, astfel încât, cunoscând soluțiile, putem reconstitui problemele specifice care le-au dat naștere. Urmează, după Collingwood, că nu este posibilă o distincție absolută între cele două tipuri de întrebări: cele istorice („Ceea ce a gândit X a fost un răspuns la întrebarea Y?”) și cele filosofice („Care este răspunsul la întrebarea Y?”). Dacă este în cele din urmă posibil să se găsească un răspuns pentru întrebarea istorică, atunci răspunsul la întrebarea filosofică ce îi corespunde trebuie să fie conținut în cel dintâi. Nu există, în cele din urmă, nici o diferență între studiul istoric al unei probleme din trecut și studiul ei filosofic.¹

În mod direct legată de această concluzie este cunoscuta „logică a întrebării și răspunsului”, expusă sistematic abia în *An Essay on Metaphysics*, dar despre care putem identifica mențiuni în însemnările autobiografice referitoare la anul 1917. Această „logică” ar fi fost pentru prima dată expusă într-un manuscris intitulat *Truth and Contradiction*, scris în trei zile în anul 1917 și rămas necunoscut, cu excepția unei copii dactilografiate despre care Collingwood afirmă că i-a expediat-o spre lectură prietenului său de atunci, filosoful italian Guido de Ruggiero, însă și această copie s-a pierdut.² Exegeți precum Lionell Rubinoff presupun chiar că întreaga lucrare a fost dedicată acestui subiect, ceea ce ne permite să o considerăm o versiune timpurie a *Eseului asupra Metafizicii*.³ Metoda logicii întrebării și răspunsului constituie baza a ceea ce Collingwood a numit „analiza metafizică”, un demers destinat să identifice presuposițiile absolute ce subîntind gândirea teoretică într-o anumită perioadă istorică dată, care ar trebui să înlocuiască metafizica tradițională: „Am ajuns să înțeleg limpede că metafizica (...) nu reprezintă o încercare facilă de a cunoaște ce se află dincolo de limitele experienței, ci este, în primul rând, indiferent de

¹ A., p. 89-93.

² A., p. 68, 115.

³ L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 15.

momentul istoric, o încercare de a descoperi ce cred oamenii acelui moment despre natura lumii în general, credințe care constituie presuposițiile întregii lor «fizici» (...) În al doilea rând, metafizica este încercarea de a descoperi presuposițiile corespunzătoare aparținând oamenilor din alte timpuri și urmărirea procesului istoric prin care un grup de presuposiții s-a transformat în altul”¹.

Nu doar metafizica beneficiază de metoda logicii întrebării și răspunsului, ci întreaga filosofie: „treptat m-am convins că nu există nici o disciplină filosofică acreditată la care să nu poată fi aplicat principiul că problemele ei, ca și soluțiile, au propria lor istorie. Ideea problemelor eterne a dispărut în întregime”.²

Trebuie subliniat încă odată faptul că, în conformitate cu *Autobiografia*, aceste idei, considerate de către exegeți ca fiind expresia concentrată a convingerilor lui Collingwood din cea de-a doua perioadă a creației sale, își găsesc o primă formulare încă din 1917, deci la începutul primei perioade, cu mult înainte ca *An Essay on Philosophical Method* să fi fost publicat. Dar aceleași perioade îi aparțin, cum am văzut, lucrări în care perspectiva istorică asupra relației filosofie-istorie este respinsă explicit. Cu toate acestea, Collingwood insistă asupra continuității dintre ideile sale târzii și cele din tinerețe: spre exemplu, cu privire la *Speculum Mentis*, el afirmă că „poziția exprimată în ea este incomplet justificată și stângaci formulată”, dar cu privire la substanța cărții „nu este nevoie însă să retractez mare lucru”.³

Această situație i-a determinat pe unii interpreți să ajungă la concluzii nu tocmai măgulitoare în ceea ce privește luciditatea cu care Collingwood și-a prezentat în *Autobiografie* evoluția intelectuală: Allan Donagan, de exemplu, consideră chiar că „astfel, prin 1938 Collingwood s-a convins pe sine că, atunci când a scris *An Essay on Philosophical Method*, el deja considera că filosofia și istoria sunt identice”⁴. Alți exegeți merg însă și mai departe, precum T.M. Knox, cel care a formulat „ipoteza conversiunii radicale”, și care sugerează că, în *Autobiografie*, în măsura în care nu dă seamă de schimbarea de

¹ A., p. 87.

² A., p. 89.

³ A., p. 80 și nota 1.

⁴ A. Donagan, *op. cit.*, p. 6.

perspectivă survenită în gândirea sa, ne induce în mod deliberat în eroare, argumentând în favoarea unei continuități de idei a cărei existență este contrazisă de celelalte scrieri collingwoodiene înseși.

3. 3. Ipoteza conversiunii radicale

Cel dintâi care a pus în discuție relatarea lui Collingwood asupra propriei sale evoluții intelectuale, așa cum aceasta apare în *Autobiografie*, a fost primul editor al operelor sale postume, Sir Thomas Malcom Knox. Pentru prima dată, el a făcut acest lucru în prefața la volumul *The Idea of History*, fiind convins că ideile expuse în autobiografie și în *An Essay on Metaphysics*, ale căror surse Collingwood le plasează în perioada în care și-a publicat lucrările de tinerețe, sunt radical incompatibile cu ideile expuse tocmai în aceste lucrări timpurii.¹ Knox argumentează, de asemenea, că ideile cele mai importante din perioada târzie, despre care Collingwood afirmă că le-a formulat înainte de a scrie *An Essay on Philosophical Method* (1933) nu ar fi putut să apară înainte de anii 1936-1938. Înainte de această perioadă, susține el, filosofia se identifica pentru Collingwood cu o teorie referitoare la ființa în sine, însă după 1938 acesta contestă explicit accepțiunea menționată, odată cu distincția între filosofie și istorie pe care ea o presupune. Prin urmare, el concluzionează că *Autobiografia* nu este o prezentare credibilă a evoluției gândirii collingwoodiene, deoarece nu dă seamă de schimbarea esențială de perspectivă care desparte scrierea despre metodă de aceea asupra metafizicii, văzând în această schimbare o convertire de la o formă de idealism la un istorism radical de inspirație croceeană.

După Knox, creația filosofică a lui Collingwood a cunoscut trei etape distincte: perioada de tinerețe, caracterizată mai degrabă de scepticism și concretizată în ideile exprimate în *Speculum Mentis*; o a doua etapă, în care efortul pentru realizarea unui *rapprochement* între filosofie și istorie devine central, concretizat mai ales în *An Essay on Philosophical Method*; perioada târzie, în care tendințele dogmatice și sceptice caracteristice scrierilor de tinerețe revin, iar alunecarea către istorismul absolut este evidentă în *Autobiografie* și *An Essay on*

¹ T.M. Knox, *Editor's Preface*, în I.H., p. V-XXIV.

Metaphysics.¹ Pornind de aici, Knox clasifică scrierile lui Collingwood în trei categorii, după cum urmează: „Primul grup consistă din ceea ce el a ajuns să privească drept *juvenilia*, *Religion and Philosophy* (1916) și *Speculum Mentis* (1924). Al doilea începe cu *Essay on Philosophical Method* (1933) și continuă cu *The Idea of Nature* (care datează din 1934, cu excepția Concluziilor) și mare parte din *The Idea of History*. Ultimul cuprinde *Autobiography* (1939), *An Essay on Metaphysics* (1940) și *The New Leviathan* (1942)”².

Schimbarea radicală în direcția istorismului absolut, consideră Knox, nu trebuie să pară atât de surprinzătoare, de îndată ce „filosofia care s-a dezvoltat după 1936 nu a fost o apariție cu totul nouă, ci își are rădăcinile în trecutul autorului”³, adică în acele „tendințe sceptice și dogmatice” despre care el pretinde că le-ar fi identificat în filosofia timpurie a lui Collingwood. Oricum, pentru Knox, perioada de mijloc reprezintă punctul de apogeu al creației filosofice collingwoodiene, în care concepția privitoare la raportul filosofie-istorie și-a căpătat expresia cea mai elevată, cu deosebire în *An Essay on Philosophical Method*, pe care el o consideră „o piatră de hotar” filosofică și cea mai bună expresie a „sintezei de gândire filosofică și istorică”⁴. Nu este însă limpede ce anume înțelege Knox prin „tendințele sceptice și dogmatice” din *Speculum Mentis*. Dacă e vorba de faptul că aici se susține ideea istoricității și relativității gândirii filosofice, atunci Knox pare să fi înțeles gândul lui Collingwood doar pe jumătate, întrucât, așa cum vom arăta mai încolo, istoricitatea filosofiei este afirmată numai în contextul trans-istoricității ei, care e prezentată drept condiție a posibilității primeia.

În conformitate cu *An Essay on Philosophical Method*, filosofia are ca obiect Ființa ca ființă, ca opusă tuturor tipurilor speciale de ființă, iar dacă *omne ens est unum verum bonum*, Ființa ca ființă trebuie considerată sub conceptele filosofice corespunzătoare de unitate, adevăr (sau realitate) și bine.⁵ Spre deosebire de conceptele

¹ I.H., p. VIII.

² I.H., p. VII.

³ I.H., p. XI.

⁴ T.M. Knox, *Notes on Collingwood's Philosophical Work: An Appreciation with Bibliography*, în “Proceedings of the British Academy”, XXIX, 1943, p. 469-475.

⁵ E.P.M., p. 33.

științelor pozitive, formele specifice în care conceptele filosofice sunt exemplificate se ordonează într-o ierarhie: de exemplu, binele se specifică în formele plăcerii, utilității și datoriei. Acestea însă exprimă conceptul în grade diferite: utilitatea este binele într-un grad mai înalt decât plăcerea, și mai puțin înalt decât datoria. Există însă și o „suprapunere a claselor”, caracteristică pentru conceptele filosofice: de exemplu, ceea ce este o datorie este adesea și plăcut și util. Pentru a concilia acest fapt cu ideea de ierarhie a formelor, Collingwood argumentează că o formă mai elevată în care un concept filosofic este specificat diferă de una mai puțin elevată atât prin grad, cât și prin mod. De exemplu, o plăcere de un grad mai înalt diferă față de una de grad mai scăzut nu doar prin intensitatea ei, ci și prin mod: o plăcere elevată (intelectuală) nu e doar plăcută, ci și utilă.

Cea mai mare dificultate a teoriei ierarhiei formelor este că binele, adevărul și unitatea au opuși, pe care această teorie pare să-i elimine. Collingwood alege o soluție care se înscrie în tradiția platoniciană: opușii, adică răul, falsul, diversitatea sunt ficțiuni, care există numai ca grade mai reduse ale conceptelor de bine, adevăr, unitate: orice diversitate conține un grad anumit de unitate, etc. Se naște astfel un raport dialectic de identitate și diferență între concepte: o formă mai elevată dintr-o ierarhie este, pe de o parte, de același gen cu una mai puțin elevată, și diferă de ea prin aceea că este o întruchipare mai adecvată a esenței lor generice; pe de altă parte, ea este distinctă și opusă în raport cu cea de-a doua, ca „o întruchipare adevărată în raport cu o falsă întruchipare”. Raportul dialectic este dat de faptul că o formă mai înaltă nu doar că este superioară uneia mai puțin înalte, dar o și include pe aceasta: „Astfel, un bine mai înalt neagă pe cel mai redus și în același timp îl reafirmă: îl neagă ca pe o falsă întruchipare a esenței generice și reafirmă conținutul său, acea formă specifică a esenței, ca pe o parte din sine însuși”¹.

În aceste condiții, între filosofia astfel concepută și istorie, Collingwood identifică două tipuri de conexiune. Dacă filosofia este o teorie cu privire la Ființa ca ființă, ea se construiește prin reflecție asupra diferitelor specii ale ființei, mai exact asupra științelor particulare care au ca obiect aceste specii. Ea este deci reflecția asupra

¹ E.P.M., p. 88.

unui tip special de experiență: „dacă vom spune că acea cunoaștere pe care se sprijină filosofia (...) este dată de experiență, trebuie să adăugăm că termenul experiență poartă în acest caz un înțeles special: nu e vorba de experiența unui percepător, ci a unui gânditor”¹. Pe de altă parte, însă, filosoful nu este, de cele mai multe ori, și un om de știință, astfel încât el utilizează gândirea științifică a altora: din acest motiv, filosofia are un caracter istoric, deoarece este o re-gândire, o meditație asupra gândurilor altor persoane (oamenii de știință din diverse domenii), exprimate într-un moment oarecare din trecutul mai mult sau mai puțin apropiat.

Al doilea aspect al relației filosofie-istorie rezidă în faptul că, după Collingwood, o istorie critică a filosofiei și un tratat sistematic de filosofie ar trebui să fie, în mare, unul și același lucru. Sistemele filosofice, în măsura în care fiecare gânditor reia problemele de acolo de unde le-au lăsat predecesorii săi, se constituie, ele însele, într-o ierarhie de forme. Urmează că acele teorii formulate mai târziu în timp sunt mai elevate decât predecesoarele lor. Un sistem reprezintă un progres față de cele anterioare lui dacă este îndeplinită cel puțin una dintre următoarele condiții: fie „experiența” pe care se sprijină, adică aceea a gândirii științifice, este mai avansată decât cea pe care s-au construit predecesoarele, fie el însuși reprezintă o înțelegere mai profundă a aceleiași experiențe. În cazul teoriilor care au însemnat evoluții majore din istoria filosofiei, precum pasul înainte făcut de către Descartes în raport cu medievalii, sau cel realizat de către Kant în raport cu raționaliștii din sec. XVIII, ambele condiții sunt îndeplinite.

Este evident de aici că, în *An Essay on Philosophical Method*, deși considera că filosofia și istoria sunt strâns legate, Collingwood nu ajunsese să le identifice. Deși el nu credea că orice sistem filosofic este depozitarul adevărului, a admis că unele sunt mai aproape de adevăr decât altele. Din acest motiv, ele pot fi comparate sub aspectul veridicității: are sens să ne punem întrebarea „care dintre ele este mai aproape de adevăr? O astfel de întrebare este filosofică, nu istorică”.

¹ E.P.M., p. 169.

Prin urmare, filosofia este „o formă vie și distinctă de gândire” și nu „un adaos al științelor naturale sau (...) o parte a istoriei”¹.

Această perspectivă avea însă să se schimbe radical. Între 1932 și 1938, pretinde Knox, Collingwood și-a modificat semnificativ punctul de vedere, astfel încât ideile din *An Essay on Philosophical Method* nu pot fi conciliate cu cele din *Autobiography* și *An Essay on Metaphysics*. După această perioadă, Collingwood a abandonat ideea că filosofia este o formă de gândire diferită de istorie, considerând că disciplina sa cea mai elevată, metafizica, nu poate fi nimic altceva decât o cercetare istorică a ceea ce constituie presuposițiile absolute ale științelor, așa cum au fost practicate acestea din urmă de către diferite societăți în diverse perioade ale trecutului. Mai mult decât atât, problema filosofică a adevărului acestor presuposiții absolute nu se pune, deoarece ele nu sunt nici adevărate, nici false, iar valoarea lor ține de capacitatea de a face ca, în baza a ceea ce se presupune, să se ridice un număr mai mare sau mai mic de probleme teoretice. Knox încearcă chiar să fixeze mai precis data acestei presupuse „conversiuni radicale”. El arată că sunt motive să credem că ideile expuse în eseul despre metodă nu au suferit modificări semnificative nici chiar în anii 1935-1936: „prelegerile sale de filosofia istoriei trasează încă aceeași distincție [între filosofie și istorie – n.n., S.B.]; iar eu dețin dovezi documentare că în 1936 el credea încă în posibilitatea metafizicii ca studiu separat, cu totul distinct de istorie, un studiu al ceea ce este Unul, Adevărul și Binele”². În ce constau aceste „dovezi”, însă, nu i se spune.

Concluziile lui Knox sunt tranșante: dacă în scrierile care țin de cea de-a doua perioadă a creației sale, Collingwood a izbutit să realizeze un *rapprochement* în care independența filosofiei și a istoriei sunt prezervate, în operele târzii „filosofia ca disciplină separată este lichidată prin convertirea sa în istorie”³. Acest fapt conduce la dificultăți nu doar în a concilia ideile lui Collingwood din diverse perioade, dar, afirmă Knox, „este uneori destul de greu să facem ca lucrările din ultima perioadă să fie consistente cu ele însele”⁴.

¹ E.P.M., p. 5.

² I.H., p. X.

³ *Loc. cit.*

⁴ I.H., p. XVIII-XIX.

Care să fie însă motivul acestei radicale conversiuni, precum și acela al faptului că însuși Collingwood nu pare a-și da seama că a trecut printr-o astfel de conversiune? Singura explicație pe care ne-o oferă Knox este aceea că, începând cu anii 1932-1933, starea de sănătate a lui Collingwood s-a degradat progresiv și rapid, afectându-i în mod decisiv facultățile mentale: „Ceea ce a început să se întâmple la un moment dat în anii care au urmat a fost că mici vase de sânge din creier au început să i se spargă, având drept rezultat faptul că micile părți din creier afectate i-au fost dezabilitate. În 1938, când el a suferit o serie de atacuri cerebrale care în cele din urmă l-au redus la o stare de neajutorare, nu s-a întâmplat decât o accentuare a acestui proces, astfel încât moartea sa, de pneumonie, în 1943, la vârsta de cincizeci și doi de ani, nu a fost, într-un fel, un final nefericit”¹. Această justificare este însă surprinzătoare și oarecum puerilă, deoarece nu ține cont de coerența și eleganța ideilor expuse în opera târzie, care (deși înseamnă o aparentă modificare de perspectivă) nu pot fi fructul gândirii unui om cu mintea afectată, fapt pentru care a și fost criticată de alți exegeți, deși aceștia au considerat acceptabilă ipoteza conversiunii radicale, după cum vom vedea în continuare.

În liniile sale generale, interpretarea lui T.M. Knox a fost preluată de cvasi-majoritatea exegeților operei lui Collingwood: „Într-adevăr, s-ar părea că aproape toți cei care au scris despre Collingwood tind să subscrie la acest punct de vedere”².

Spre exemplu, F.H. Heinemann consideră că, în perioada târzie, gânditorul britanic ar fi „făcut filosofia dependentă de istorie”, deoarece a considerat că metafizica este o știință istorică, iar „cosmologia este o supra-istorie”. Aceste idei, consideră Heinemann, „dezvăluie gradul până la care filosofia a devenit dependentă în mod unilateral față de istorie”³. De asemenea, Nathan Rotenstreich, considerat printre criticii mai concesivi ai lui Collingwood, afirmă că acesta „nu atât a respins, cât a uitat ceea ce scrisese în lucrările timpurii”. El încearcă, de asemenea, să găsească o explicație mai plauzibilă conversiunii la istorismul radical, arătând că aceasta pare a fi rezultatul unei încercări de a depăși istorismul prezent în cercetarea

¹ I.H., p. XXI.

² L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 21.

³ F.H. Heinemann, *Reply to Historicism*, în “Philosophy”, XXI, 1946, p. 252-253.

istorică propriu-zisă a vremii. Pentru a rezolva această problemă, Collingwood ar fi încercat să facă istoria să fie ceva mai filosofică și, deși a avut un oarecare succes în acest demers, el nu a putut evita aducerea filosofiei în sfera istoriei și o contaminare istoristă a filosofiei înseși.¹ Nu trebuie, prin urmare, să ne surprindă opiniile unor critici mai duri, care, precum Leo Strauss, resping întreaga filosofie a lui Collingwood, pe temeiul faptului că ar fi în totalitate afectată în mod grav de istorism.

Există însă și critici ai ipotezei conversiunii radicale, deși numărul lor este extrem de redus. Spre exemplu, H.S. Harris, E.W.F. Tomlin și W.J. Emblom încearcă să argumenteze că se poate vorbi de o anumită unitate a întregii opere collingwoodiene, care ar putea fi interpretată ca o realizare a proiectului formulat în *Speculum Mentis*.² Tomlin sugerează chiar că gândirea lui Collingwood are un caracter sistematic, însă afirmă că schimbarea de perspectivă din *An Essay on Philosophical Method* nu este decât o modificare temporară și neconcludentă, opera târzie fiind preludiul unei reîntoarceri la poziția metafizică timpurie și o renunțare la istorism, pe care însă acesta nu a mai apucat să le ducă la bun sfârșit. Aceluiași spirit, al contestării ipotezei conversiunii, se subsumează și două interpretări mai consistente, aceea a lui Louis O. Mink și aceea a lui Lionell Rubinoff. Ambii exegeți caută să argumenteze că opera collingwoodiană, văzută în ansamblu său, reprezintă un sistem, în care operele publicate se completează și se explicitează reciproc. Dacă însă Mink încearcă să reconstruiască acest sistem pornind de la teoria asupra spiritului uman așa cum este aceasta expusă în *Principles of Art* și *The New Leviathan*³, Rubinoff, a cărui suferință am considerat că merită preluată, consideră că

¹ N. Rotenstreich, *Nature, Mind and Modern Science*, London, Allen & Unwin, 1954, p. 35-38.

² H.S. Harris, *Introduction* la G. Gentile, *Genesis and Structure of Society*, Urbana, University of Illinois Press, 1960; E.W.F. Tomlin, *R.G. Collingwood*, London, Longmans, 1953; W.J. Emblom, recenzie la A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, în "Journal of Aesthetics and Art Criticism", XXII, 1963, p. 84-85.

³ L.O. Mink, *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood*, Bloomington, Indiana University Press, 1969; *idem*, *Collingwood's Dialectic of History*, în "History and Theory", VII, 1, 1968, p. 3-37.

filosofia collingwoodiană trebuie regândită din perspectiva ideilor conținute în *Speculum Mentis*¹.

Alături de aceste puncte de vedere, o mențiune specială o merită interpretarea lui Alan Donagan, mai ales datorită faptului că, legată fiind de ipoteza conversiunii radicale, nu este totuși identică cu aceasta, și reprezintă, în ordinea popularității în rândul cercetătorilor, cea de-a doua opțiune.

3. 4. Interpretarea lui Alan Donagan

Donagan începe prin a accepta ipoteza lui Knox, respingând însă atât explicația superficială pe care acesta o oferă „conversiunii”, cât și modul în care Knox a divizat scrierile ținând de opera târzie a lui Collingwood. El consideră că „demonstrația lui Knox că între 1936 și 1938 Collingwood s-a răzgândit în mod radical în ceea ce privește relația filosofiei cu istoria trebuie să fie fundamentul oricărei interpretări a operei sale târzii”². Pe de altă parte, afirmă Donagan, „deși principalele concluzii ale lui Knox sunt ferm întemeiate, nici explicația răzgândirii, nici împărțirea lucrărilor târzii ale lui Collingwood în două grupuri distincte, unul «non-istorist» și unul «istorist» nu este în afară de orice discuție”³.

Donagan admite, în virtutea dovezilor indiscutabile, că problemele de sănătate pe care le-a avut Collingwood au fost serioase, însă este de părere că acestea nu pot reprezenta o explicație serioasă pentru o asemenea schimbare radicală de perspectivă. Boala poate explica o diminuare a facultăților mentale, dar nu oferă justificări pentru înlocuirea unei anumite idei cu o alta. Astfel încât, dacă e să acceptăm că în anii 1936-1938 în gândirea collingwoodiană au reapărut acele „tendințe sceptice și dogmatice” caracteristice, după Knox, pentru perioada de tinerețe și temporar reprimată, atunci este nevoie să identificăm adevăratele motive ale acestei schimbări. Opinia lui Donagan este aceea că, mai degrabă decât în *Autobiografie* și *An Essay on Metaphysics*, aceste cauze trebuie căutate în scrieri precum *Principles of Art* și *The New Leviathan*.

¹ L. Rubinoff, *op. cit.* Vide și *idem*, *Collingwood and the Radical Conversion Hypothesis*, în “Dialogue: Canadian Journal of Philosophy”, June, 1966.

² A. Donagan, *op. cit.*, p. 12.

³ *Loc. cit.*

În *An Essay on Philosophical Method*, arată Donagan, Collingwood a făcut o distincție între forma logică a propozițiilor filosofice, aceea a propozițiilor istorice și aceea a propozițiilor științifice: „Matematica și științele naturale le considera preocupate de a întemeia propoziții «universal ipotetice», iar istoria, unele «singular categorice»; filosofia, pe de altă parte, susținea el, nu se poate mulțumi decât cu propoziții care sunt atât categorice, cât și universale”¹. Aceasta, consideră el, este o idee ce decurge din „poziția idealistă” caracteristică pentru *Speculum Mentis*. „Idealismul” derivă din considerarea în scrierea menționată a științelor, alături de artă și religie, ca fiind „forme de eroare”, adică de „cădere din concret în abstract, iar abstractul înseamnă dogmatism”².

Pe de altă parte însă, „în 1937, oricum, Collingwood a început să submineze această poziție”³. În *Principles of Art*, analizând conceptul de imaginație, Collingwood s-a străduit să îl distingă în raport cu acela de gândire, concluzionând că, spre deosebire de imaginație, gândirea este analitică și abstractă. Mai departe, consideră Donagan, această idee a fost dezvoltată în *The New Leviathan*, unde se argumentează că „toate formele gândirii sunt conceptuale, iar toate conceptele sunt abstracte”⁴. Donagan însă caută să demonstreze că această concluzie este incompatibilă cu ideea după care toate propozițiile filosofiei sunt universale și categorice, astfel încât motivul schimbării de perspectivă a lui Collingwood apare clar: concepția timpurie, după care există cel puțin un tip de gândire – filosofia ființei sau metafizica – ce nu are un caracter abstract nu poate fi conciliată cu această analiză a gândirii.⁵ Cu toate acestea, nu este clar de aici de ce Collingwood a trecut de la un punct de vedere la altul, și, mai ales, de ce ar trebui să credem că singurul mod în care filosofia poate fi practică este metafizica, precum și de ce această schimbare de opinie ar fi echivalentă cu o conversie la istorism: nu rezultă de aici cu necesitate că filosofia trebuie să fie absorbită de istorie.

¹ *Op. cit.*, p. 13. Cf. E.P.M., p. 133-136.

² S.M., p. 288.

³ A. Donagan, *op. cit.*, p. 13.

⁴ *Op. cit.*, p. 14.

⁵ *Op. cit.*, p. 279sq.

Pentru a găsi noi indicii, Donagan se oprește asupra cărții *An Essay on Metaphysics*. Această lucrare, consideră el, demonstrează că autorul ei studiase cu atenție filosofia lui A.J. Ayer, și mai ales scrierea acestuia *Language, Truth and Logic* (1936), a cărei concluzie fundamentală este aceea că propozițiile metafizicii tradiționale nu sunt verificabile. Acest lucru constituie un puternic argument pentru a considera că metafizica în genere este de fapt un demers inutil și o pierdere enormă de energie lipsită de orice rezultat acceptabil. Collingwood însă a încercat să vadă dacă nu cumva această concluzie poate fi evitată, iar metafizica, cel puțin într-o accepțiune revizuită, să fie totuși preservată. Pentru aceasta, el a căutat să arate că „afirmațiile pe care Ayer le considera ca fiind propoziții neverificabile nu erau în realitate propoziții, ci presupoziiții, care nu sunt nici adevărate, nici false”, ceea ce l-a condus la ipoteza că metafizica nu ar trebui să fie o cercetare a valorii lor de adevăr. Urmează că metafizica nu poate fi decât o investigație care să arate care anume presupoziiții au fost făcute, de către cine și de ce. Aceste întrebări sunt însă eminamente istorice, astfel că metafizica trebuie să fie o știință istorică, iar enunțurile ei nu sunt altceva decât enunțuri empirice care ne spun ce convingeri au avut oamenii în diferite ocazii cu privire la natura realității.¹

Există totuși o neașteptată răsturnare de situație: Donagan pretinde că această perspectivă istorică nu este ultimul cuvânt al lui Collingwood: *The New Leviathan* ar aduce o nouă abordare. Astfel, în această carte, autorul nu mai reduce filosofia la o cercetare istorică, mai mult chiar, nu mai aduce de loc în discuția statutul filosofiei și relația acesteia cu istoria. Concluzia lui Donagan este aceea că, deși lasă pe cititor să descopere care anume este acum opinia sa despre aceste probleme, totuși aici Collingwood revine la o idee exprimată mai devreme (de ex. în *The Idea of History*, partea scrisă în 1936), după care filosofia este gândire de ordinul al doilea, adică gândire despre gândire.² Ar urma că scrierile din ultima perioadă a vieții lui Collingwood nu sunt în totalitatea lor istorice, ceea ce constituie

¹ *Op. cit.*, p. 15.

² *Op. cit.*, p. 17.

primul dintre motivele pentru care Donagan respinge clasificarea operată de către Knox.

Celălalt motiv rezidă în convingerea sa că „excepție făcând întrebarea privind ce anume filosofia este și cum trebuie ea pusă în legătură cu istoria, nu cred că ceea ce Collingwood a scris după ce a început *The Idea of Nature* în 1934 conține vreo schimbare majoră de opinie”¹. Cu alte cuvinte, Donagan crede că din 1934 și până la sfârșitul vieții sale, Collingwood nu și-a schimbat opiniile în chestiunile importante, ci doar în cele minore, uneori cu unele mai bune, alteori cu unele mai puțin fericite, iar statutul filosofiei și raportul ei cu istoria ar face parte dintre problemele „minore”.

În concluzie, Donagan propune o altă modalitate de a clasifica scrierile collingwoodiene: „prin 1932, Collingwood a proiectat o serie de cărți filosofice. Urma să înceapă cu un eseu despre metodă, care să fie urmat de lucrări de filosofia științelor naturii, a artei, a istoriei și a politicii; este posibil că întreaga serie urma să culmineze cu un tratat metafizic despre Ființa ca ființă: Unul, Adevărul, Binele”². Prima dintre aceste cărți a fost *An Essay on Philosophical Method*, după care Collingwood nu ar mai fi respectat cu rigurozitate planul său ipotetic, fapt ce a determinat apariția unor lucrări considerate minore de către Donagan, cum ar fi *An Essay on Metaphysics* sau *Autobiografia*. Oricum, afirmă el, lucrările importante, adică *The Idea of Nature*, *The Idea of History*, *The Principles of Art* și *The New Leviathan*, „formează un întreg consistent în mare măsură, care nu ar trebui divizat în grupuri istorice și non-istorice”. Interpretarea lui Donagan privește mai ales opera târzie și dorește să depășească opoziția între ceea ce el numește perspectiva „idealistă” din *An Essay on Philosophical Method* și aceea istorică din *An Essay on Metaphysics*.

În ceea ce ne privește, nu credem că problema statutului filosofiei și chestiunea raportului dintre filosofie și istorie ar fi aspecte minore ale filosofiei collingwoodiene, cum afirmă Donagan. Dimpotrivă, așa cum arată Collingwood însuși, ele reprezintă însuși firul conducător al întregii sale gândiri. În consecință vom încerca, în cele ce urmează, să prezentăm modul în care a evoluat această

¹ *Op. cit.*, p. 15.

² *Loc. cit.*

problematică, și totodată să vedem dacă nu cumva poate fi identificată o logică internă a acestei evoluții, care să ne permită o ipoteză interpretativă diferită de cele prezentate mai înainte, ce ar putea da seamă de unitatea fundamentală a operei collingwoodiene, pe care o bănuim dincolo de aparentele “rupturi” despre care am vorbit mai sus. În acest sens, *Speculum Mentis* ni se pare a fi scrierea sa cea mai importantă, și vom încerca să arătăm că acolo poate fi găsită schița întregului sistem al filosofiei lui Collingwood, pe care în lucrările ulterioare nu a făcut decât s-o concretizeze.

4. RAPORTUL DINTRE FILOSOFIE ȘI ISTORIE ÎN SCRIERILE DE TINEREȚE: IDENTITATEA ÎN DIFERENȚĂ

O primă încercare a lui Collingwood de a aborda problema raportului dintre filosofie și istorie se găsește în *Religion an Philosophy*, cea dintâi lucrare a sa de mai mare întindere, publicată în 1916. Încercând să argumenteze în favoarea unității tuturor formelor experienței (religia, știința, arta, filosofia, istoria), el caută să identifice acele aspecte comune ale acestora, atât în ceea ce privește obiectul, cât și metodologia diverselor domenii ale spiritului. În funcție de criteriul ales pentru a întreprinde acest studiu comparativ, gânditorul britanic ajunge uneori să identifice, în funcție de anumite criterii, aceste forme ale experienței: astfel, afirmă el, „istoria și filosofia reprezintă (...) unul și același lucru”¹. Această afirmație ridică însă cel puțin două întrebări: în ce constă această identitate și cum poate fi argumentat în favoarea ei, și pe de altă parte, cum și dacă mai putem vorbi de autonomia și specificitatea fiecăreia dintre cele două discipline.

Collingwood și-a rezumat punctul de vedere după cum urmează: istoria și filosofia „nu pot, nici una dintre ele, să existe fără cealaltă; fiecare o presupune pe cealaltă. Aceasta înseamnă a spune că ele sunt activități interdependente și simultane (*simultaneous*)...”². Pare că se pot distinge două accepțiuni ale considerării celor două discipline ca fiind “unul și același lucru”: pe de o parte, filosofia și istoria se găsesc într-o relație de interdependență; pe de altă parte, ele sunt simultane, adică nu se poate vorbi de o distincție între ele, nici în

¹ R.P., p. 51.

² R.P., p. 49.

ceea ce privește obiectul, și nici cu privire la demersurile teoretice specifice.

4. 1. Raportul de interdependență dintre filosofie și istorie

În primul rând, arată Collingwood, „se pare că istoria nu poate exista fără filosofie. Nu există un astfel de lucru precum o istorie în întregime non-filosofică. Istoria nu poate lucra în absența unor presupoziii filosofice cu un caracter complex.”¹ Aceste presupoziii sunt de trei categorii: mai întâi, datorită faptului că lucrează pe baza unor dovezi (arheologice, epigrafice, documentare etc.), istoria are nevoie de presupoziii de natură epistemologică, privitoare la natura și valoarea dovezilor; în al doilea rând, în măsura în care procedează la descrierea acțiunilor personajelor istorice, are nevoie să facă acest lucru în termeni al căror sens e determinat de presupoziii etice; în sfârșit, deoarece trebuie să determine care evenimente sunt posibile și care nu sunt posibile, are nevoie de anumite idei generale de natură metafizică.²

Pe de altă parte, însă, „este la fel de sigur că filosofia este imposibilă fără istorie, pentru că orice teorie trebuie să fie o teorie despre fapte, iar dacă nu ar fi faptele, nu ar exista nici o ocazie pentru teorie”³. Dar faptele, în măsura în care se petrec în timp, sunt fapte istorice, sunt istoria însăși, astfel că filosofia, pentru a putea exista, are nevoie de istorie. Ideea că filosofia presupune istoria, însă, ne previne Collingwood, este pasibilă de a fi eronat interpretată, în cel puțin două moduri.

Primul dintre acestea este numit de Collingwood „pozitivism istoric”. Acesta, pornind de la premisa că faptele istorice sunt produse ale devenirii istorice dinspre trecut înspre viitor, concluzionează că filosofia trebuie să fie un produs necesar al propriului său trecut, că evoluează de-a lungul unor coordonate dinainte determinate, iar fiecare etapă decurge cu necesitate din cea precedentă. Dimpotrivă, afirmă gânditorul britanic, „filosofia este o activitate umană, nu un proces mecanic, astfel că este liberă și nu determinată necesar fie de

¹ R.P., p. 46-47.

² R.P., p. 47.

³ *Loc cit.*

propriul său trecut, fie de orice altceva”.¹ Desigur că filosofii dintr-o anumită perioadă datorează mult predecesorilor lor, dar nu e vorba de o dependență cauzală. Anumite afirmații corecte ale lui Kant au fost preluate de către Hegel. Dar Kant a comis și erori, pe care Hegel le-a corectat. Nu se poate spune că afirmația eronată a lui Kant este cauza respingerii sale de către Hegel, în sensul curent al conceptului de „cauzalitate”.

O a doua posibilă interpretare eronată este „empirismul”, ideea conform căreia „experiența graduală și cumulativă a faptelor este necesară mai înainte ca noi să putem schița teorii filosofice pe o bază suficient de largă. Cu cât mai cuprinzătoare este experiența unui om, cu atât este mai probabil ca generalizările sale să fie adevărate”². Empirismul greșește din două motive: pe de o parte pentru că insistă excesiv asupra aspectului cantitativ, pe numărul și dimensiunea experiențelor, „măsoară totul în două dimensiuni, ignorând-o pe a treia”, în vreme ce „lucrul care contează în întemeierea unei teorii nu este cuprinderea, ci profunzimea”. Pe de altă parte, „este incorect să spunem că filosofia este teorie *bazată pe* fapte. Teoria nu este ceva diferit, derivat, distilat din fapte, ci pur și simplu înseamnă a observa că faptele sunt ceea ce sunt.”³

În măsura în care nici un demers teoretic nu poate exista în lipsa unui obiect specific, nici filosofia nu poate să existe în absența faptelor, obiectivul ei fiind, după cum am văzut, acela de a constata că ele „sunt ceea ce sunt”, adică de a le surprinde ființa. Faptele însă, sunt chiar istoria: „istoria este ceea ce există realmente, faptul ca ceva independent față de cunoașterea mea despre el”⁴. Filosofia presupune deci istoria după cum orice cunoaștere își presupune obiectul; reciproc, după cum am văzut, filosofia este presupusă de istorie, căreia îi oferă presupozii, „adevăruri filosofice pe care istoricul le găsește exemplificate istoric”⁵.

Ideea interdependenței celor două discipline teoretice este reluată de către Collingwood în recenzia sa la traducerea în limba

¹ R.P., p. 38, 47.

² R.P., p. 48.

³ R.P., p. 51.

⁴ R.P., p. 49.

⁵ R.P., p. 51.

engleză a cărții lui Croce *Teoria e storia della storiografia*¹, și intitulată *Croce's Philosophy of History*², în care argumentează în favoarea ideilor gânditorului italian cu privire la „idealul unui studiu combinat al istoriei și filosofiei”.

Astfel, citând afirmația croceeană referitoare la necesitatea de a înțelege că filosofia și istoria se află într-o reciprocă determinare și de a aplica în practica demersurilor teoretice acest adevăr, Collingwood este de acord că, dacă sunt considerate mod separat, „ambele sunt niște monștri”. Aceasta pentru că „istoria fără filosofie este istorie văzută din exterior, jocul forțelor mecanice și neschimbătoare într-un univers conceput mecanicist; filosofia fără istorie este filosofie văzută din exterior, înaintarea și reculul, mărirea și decăderea curentelor lipsite de finalitate ale doctrinei”.³ Dacă însă se ține seamă de legătura esențială a celor două modalități de cunoaștere, atunci ele pot fi practicate în maniera ce le este cu adevărat proprie: „istoria fertilizată de filosofie este istoria spiritului uman în încercarea lui seculară de a-și edifica o lume de legi și instituții în care să poată trăi așa cum dorește să trăiască; iar filosofia fertilizată de către istorie este progresiva formulare și soluționare a nesfârșitelor probleme intelectuale a căror succesiune formează latura interioară a acestei lupte seculare.”⁴

Concluzia care se impune, arată Collingwood, este aceea după care interdependența este fundamentală pentru relația dintre filosofie și istorie: „fiecare dintre ele, în absența celeilalte, este un trup lipsit de viață: fiecare piesă de gândire autentică ține în același timp de ambele”.⁵ Considerațiune care ne conduce la cel de-al doilea aspect al „identității” dintre cele două discipline, „simultaneitatea” sau unitatea lor.

¹ B. Croce, *Theory of History and Historiography*, transl. By D. Ainslie, London, George G. Harrap & Co. Ltd, 1921.

² R.G. Collingwood, *Croce's Philosophy of History*, in “Hibbert Journal”, XIX, 1921, republicat în E.P.H., p. 3-22.

³ E.P.H., p. 4.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ E.P.H., p. 20.

4. 2. Unitatea dintre filosofie și istorie

Filosofia și istoria, spune Collingwood, pot fi gândite „abstract”. În cazul filosofiei, aceasta înseamnă critica aridă a regulilor formale ale gândirii, fără nici o încercare de a aborda aplicarea lor reală în actul gândirii, caz în care ea devine lipsită de sens, se autodizolvă, deoarece, eliminându-se elementul istoric, este eliminat în mod inconștient și cel filosofic. Istoria abstractă, la rândul său, se reduce la descrierea verbală a evenimentelor, fără nici o încercare de a le înțelege, astfel că ea nu doar că nu este filosofică, dar nu mai este deloc istorie, ci este un demers destinat eșecului. Dacă însă acest punct de vedere abstract este depășit, descoperim faptul că istoria și filosofia alcătuiesc o unitate, sau sunt în raport de „simultaneitate”, cum se exprimă Collingwood, adică în cele din urmă, ele nu sunt diferite nici sub raportul obiectului și nici în ceea ce privește „activitățile” lor.

Atât filosofia, cât și istoria, sunt forme de cunoaștere. În ceea ce privește obiectul lor, se face îndeobște o distincție, considerându-se că istoria este cunoașterea a ceea ce este particular, temporal, contingent, în timp ce filosofia se ocupă de ceea ce este universal, etern și necesar.¹ Collingwood consideră însă că aceste distincții, între particular și universal, necesar și contingent, temporal și etern, sunt departe de a fi nete și neproblematic. Astfel, „particularul nu este un simplu particular; este particularul acestui sau acelui universal; iar universalul nu poate nicicând exista decât în forma acestui sau acelui particular”². Considerate separat, particularul și universalul sunt simple ficțiuni. Nici opoziția dintre necesar și contingent nu este una cu un corespondent real: ea s-ar datora împrejurării că diferitele teorii explică unele fapte, în timp ce lasă altele neexplicate, iar acestea din urmă apar, în relație cu teoria, drept contingente, adică inexplicabile, în timp ce ele sunt doar neexplicate *încă*. Pe de altă parte, „necesar” nu înseamnă altceva decât un lucru real: „când spunem că un lucru este în mod necesar într-un anume fel, vrem să spunem că înțelegem că el este realmente în acel fel.”³ Orice este real, este în mod necesar real, astfel încât și ceea ce îndeobște este numit contingent, atâta vreme

¹ R.P., p. 49-50.

² R.P., p. 49.

³ R.P., p. 50.

cât e real, este astfel. Contingența este doar un nume care se referă la acele lucruri necesarmente reale, dar despre care nu înțelegem încă de ce sunt reale.

În fine, distincția de obiect între istorie și filosofie cu referire la faptul că istoria se ocupă de faptele temporale, în timp ce filosofia de adevărurile eterne este de asemenea respinsă de către Collingwood: „diferența dintre un eveniment temporal și un adevăr atemporal este o diferență nu între două clase de lucruri, ci între două aspecte ale aceluiași lucru”¹. Aceasta înseamnă că fiecare adevăr etern este temporal, spre exemplu natura lui Dumnezeu este revelată în anumite momente ale istoriei, dar și că fiecare fapt este independent de timp, adică, de exemplu, este și va fi întotdeauna adevărat că bătălia de la Hastings a avut loc în 1066.

Din moment ce aceste distincții sunt doar aparente, urmează că nu se poate vorbi de obiecte diferite de investigație pentru istorie și filosofie: ele au unul și același obiect, adică realitatea înconjurătoare: „Istoria, ca și filosofia, este cunoașterea unicei lumi reale; [cunoașterea – n.n. S.B.] este istorică, adică supusă limitării timpului, deoarece putem cunoaște și face numai ceea ce a fost cunoscut și făcut (...) Este filosofică, adică atotcuprinzătoare, universală, din același motiv: deoarece faptul istoric este singurul lucru care există și include întregul univers”². Cu alte cuvinte, istoria și filosofia împărtășesc unul și același obiect de cercetare, numit unica lume reală, sau totalitatea existenței, sau faptul istoric: realitatea pe care dorește s-o cunoască istoricul nu e alta decât lumea în întregul ei, adică exact ceea ce studiază și filosoful.

În ceea ce privește însă distincția epistemologică privitoare la demersurile cognitive ale celor două discipline, Collingwood nu mai oferă o argumentare specială, ci se mulțumește să trimită la aceea făcută cu privire la obiectul de studiu. Cu alte cuvinte, istoria și filosofia sunt activități identice și în ce privește activitățile cercetătorilor deoarece împărtășesc unul și același obiect: „istoria *a parte subjecti* – activitatea istoricului – este investigarea a tot ceea ce

¹ *Loc. cit.*

² R.P., p. 51.

s-a întâmplat și se întâmplă; iar aceasta este, de asemenea și filosofia”¹.

Pentru a argumenta în favoarea unității (sau „simultaneității”) filosofiei și istoriei, Collingwood utilizează prin urmare un singur criteriu, și anume acela al identității de obiect. Obiectiv vorbind, există o singură lume, un singur obiect de studiu pentru cele două discipline, astfel încât distincția dintre ele este una pur abstractă: dacă privim lumea dintr-o anumită perspectivă, aceea a istoricului, ea ne apare ca o sumă de fapte individuale, iar dacă o considerăm din punctul de vedere al filosofului, ea ne revelează principii filosofice. Subiectiv, însă există un singur mod corect de a gândi asupra acestui obiect, care presupune o sinteză a celor două, și care, abstractizată într-un mod ne arată punctul de vedere istoric, iar abstractizată în alt mod, ni-l dezvăluie pe cel filosofic. Identificarea celor două discipline aduce însă din nou în atenție problema istorismului și modul în care, în aceste scrieri de tinerețe, Collingwood s-a raportat la ideile acestuia.

4. 3. Critica istorismului

Istorismul în variantele sale radicale, după cum am văzut, consideră nu doar că filosofia (ca și celelalte modalități ale spiritului) are o istorie, de care este determinată, dar și că demersul filosofic nu poate depăși dimensiunea temporală, abordând chestiuni independente de categoria timpului, întrucât principial nu există nimic atemporal.

În *Religion and Philosophy*, Collingwood respinge, așa cum am arătat mai sus, ideea după care filosofia este un simplu produs al istoriei sale, de care ar fi riguros determinată, și o consideră un produs al libertății spiritului omenesc. El însă nu abordează nicăieri în cuprinsul acestei lucrări în mod explicit problema istorismului. Există însă, așa cum observă L. Rubinoff, o incompatibilitate între ideile fundamentale ale istorismului și unele dintre tezele fundamentale ale acestei cărți, astfel încât se poate vorbi cel puțin despre o critică implicită a istorismului prezentă aici.² De asemenea, în alte scrieri din perioada timpurie putem identifica și argumente care reprezintă o critică explicită a acestuia.

¹ *Loc. cit.*

² L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 36-37.

4. 3. 1. Critica implicită a istorismului

Critica implicită apare în contextul în care, după cum am văzut mai înainte, Collingwood consideră că istoria se ocupă de ceea ce există realmente, faptul real care există independent de cunoașterea mea referitoare la el.¹ Dacă însă se admite că obiectul istoriei are o existență reală, independentă de conștiință, iar despre acesta putem avea cunoaștere istorică cu o valoare reală, atunci înseamnă că presupuziția implicită a istorismului, după care atât obiectul cunoașterii, cât și cunoașterea nu au o existență reală, ci sunt iluzorii deoarece sunt temporale, este implicit respinsă.

Pe de altă parte, în *Religion and Philosophy*, Collingwood argumentează împotriva „scepticismului anti-istoric”, adică a acelei variante de scepticism care susține, din motive metodologice, că judecățile istorice au un caracter mult prea nesigur pentru a putea fi considerate ca reprezentând în mod riguros cunoștințe: „este vorba în esență de afirmarea incognoscibilității trecutului pe temeiul abstract că erorile memoriei, întreruperile în transmiterea tradiției sunt mereu posibile”². E vorba de un mod de gândire similar cu acela care manifestă scepticism în raport cu orice inferență din cauza posibilității abstracte a erorilor logice.

Collingwood consideră că nici una dintre aceste concepții nu poate fi realmente susținută, întrucât ar trebui să conducă la încetarea oricărui fel de gândire, fie ea istorică sau filosofică. Aceasta deoarece, dacă considerăm că memoria este în general nedemnă de încredere, atunci înseamnă că nu putem acorda credit nici afirmațiilor din cărțile de istorie, dar nici înregistrărilor propriiei memorii, nici chiar celor nu mai vechi de cinci minute. În cazul scepticismului „filosofic” se poate spune, în mod analog, că însuși principiul după care inferențele pot fi eronate din cauza posibilelor erori de logică intră el însuși sub incidența acestei îndoieli, astfel încât scepticismul este autocontradictoriu.

Respingerea de către Collingwood a scepticismului ca formă de negare a valorii judecăților istorice îl determină pe Rubinoff să

¹ R.P., p. 49.

² R.P., p. 44.

considere că ar fi imposibil ca acesta să accepte concluziile istorismului radical, după care nici propozițiile istoriei, nici cele ale filosofiei nu pot fi judecate după standarde obiective, trans-istorice, motiv pentru care nu pot fi considerate ca fiind cunoaștere: „oricum, fapt e că dacă Collingwood nu este pregătit să accepte, ca o concluzie despre statutul cunoașterii în general ceea ce el numește scepticism anti-istoric, atunci el cu siguranță că nu e de crezut că ar accepta implicațiile istorismului radical”¹.

O altă formă implicită de respingere a istorismului ce apare în lucrarea despre care vorbim se leagă de critica a ceea ce Collingwood numește „panteism imanent”, teoria conform căreia omul se poate identifica cu divinitatea: „în conformitate cu acest tip de identitate, fiecare om este deja și în întregime divin, și nu este posibil ca unul să fie astfel într-o măsură mai mare decât altul”². Ideea identității omului cu divinitatea este, pentru Collingwood, departe de a fi falsă, însă e la fel de departe de a fi în întregime adevărată. Divinitatea omului este doar o divinitate abstractă, garanția și premisa eforturilor sale în vederea atingerii unei concrete uniuni cu Dumnezeu. Este vorba deci de o identificare abstractă de aceeași factură cu aceea dintre aparența temporală și realitatea ce transcende timpul, pe care o găsim printre principiile fundamentale ale istorismului. Panteismul radical nu poate fi acceptat deoarece presupune o identitate între mintea și voința omului și mintea și voința lui Dumnezeu, ceea ce ar presupune ca omul să dețină aprioric o cunoaștere a gândirii și voinței divine. Urmează că respingerea panteismului radical este, de asemenea, o respingere a identificării ființării temporale cu ființa atemporală, adică a ceea ce este istoric cu ceea ce este atemporal, adică tocmai o respingere a istorismului, care operează această identificare.

4. 3. 2. Critica explicită a istorismului

O respingere ceva mai explicită a istorismului apare într-o altă scriere menționată deja, *Croce's Philosophy of History* (1921). Deși cea mai mare parte a acestei recenzii este o argumentare în favoarea concepției croceene asupra istoriei și a raportului acesteia cu gândirea

¹ L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 37.

² R.P., p. 149.

filosofică, totuși Collingwood manifestă serioase rezerve în raport cu unele dintre concluziile gânditorului italian, și în special cu maniera în care acesta ajunge finalmente să subordoneze gândirea filosofică în raport cu aceea istorică. El observă cum raporturile dintre cele trei discipline despre care Croce vorbește în cartea sa – filosofia, filologia și istoria – fac obiectul unor revizuiți continue: uneori filologia (studiul faptelor) „se combină cu filosofia (gândirea critică)” pentru a forma istoria; alteori “filosofia este istorie și istoria este filosofie”; alteori, „nu există nici un mod de a distinge între gândirea filosofică și aceea istorică”; în fine, concluzia la care pare să ajungă în final filosoful italian este aceea că „filosofia este momentul metodologic al istoriei”.¹ Aceasta este și ideea în favoarea căreia Croce argumentează într-un appendice la *Teoria e storia della storiografia*, scris cu câțiva ani după încheierea cărții: ca metodologie a istoriei, filosofia este stabilirea și construcția critică a conceptelor pe care istoria le utilizează în activitatea sa. Din acest motiv, filosofia devine o formă de gândire auxiliară, propedeutică și inferioară istoriei, de care are nevoie pentru a se desăvârși. Acest fapt înseamnă, după Collingwood, două lucruri: pe de o parte faptul că interesele teoretice ale lui Croce s-au deplasat în timp dinspre filosofie înspre istorie, ceea ce nu poate constitui obiectul nici unei critici, dacă îl avem în vedere pe acesta în postura sa de reformator al învățământului italian. Pe de altă parte însă, dacă ne gândim la el ca filosof, ca teoretician, avem de-a face cu un triumf în gândirea sa a lui Croce-naturalistul asupra lui Croce-idealismului.² Aceasta se întâmplă deoarece istorismul său absolut îl conduce la o înțelegere a raportului dintre filosofie și istorie analogă celei privind raportul dintre aceasta și științele naturale caracteristică naturalismului pozitivistilor: filosofia înțelegească ca simplă metodologie: „naturalistul triumfă asupra idealistului deoarece sinteza filosofiei și filologiei în istorie implică conceperea naturalistă a filosofiei și filologiei ca două forme diferite și antitetice de activitate, care la rândul său implică faptul că ideile sau categoriile sau orice ar face obiectul filosofiei sunt ceva diferit de fapte, obiectul filologiei. Un astfel de dualism al ideii și faptului este cu totul imposibil pentru un

¹ E.P.H., p. 20.

² E.P.H., p. 21.

idealist, și totuși doar în baza acestei asumptii se poate susține că filosofia este imanentă în istorie, în timp ce istoria este transcendentă cu referire la filosofie”.¹ Dar filologia (observarea faptelor) și filosofia (interpretarea lor) nu sunt specii coordonate ale explicației: a le considera astfel, înseamnă a comite o „falsă disjuncție”. După cum am văzut, pentru Collingwood, o teorie nu este „despre fapte”, adică ceva diferit, derivat, distilat din fapte, ci simpla observare a împrejurării că faptele sunt ceea ce sunt.² Pe de altă parte, nu există fapte neobservate: singurul mod în care putem vorbi de existența unui fapt este gândirea, cunoașterea lui, pentru că numai atunci el există pentru noi. Filologia, deci nu poate fi distinsă de filosofie, dar nici aceasta din urmă, cum am văzut mai înainte, nu poate fi distinsă de istorie, nici sub aspectul obiectului, nici sub cel al activităților. Astfel încât trebuie respins atât istorismul lui Croce, întrucât acesta procedează la postularea unei false identități între filosofie și istorie, dar și naturalismul acestuia, care le separă în mod ilicit, subordonând filosofia istoriei, în calitate de moment metodologic al ei.

4. 4. Raporturile dintre formele experienței

Am văzut mai înainte cum anume concepe Collingwood relația dintre filosofie și istorie în prima perioadă a creației sale filosofice, cu deosebire în *Religion and Philosophy*. Această carte este de altfel dedicată în principal expunerii relației dintre religie filosofie, dar se ocupă și de raporturile dintre cea dintâi și alte „forme ale experienței” sau „forme de viață”: moralitatea sau istoria, astfel că oferă o schiță, deși incompletă, a modului în care, în vremea respectivă, filosoful britanic vedea structura generală a experienței omenești. Pentru completarea ei trebuie să facem apel și la alte scrieri din aceeași perioadă.

4. 4. 1. Identitatea dintre istorie și știință

Același criteriu pe care Collingwood îl utilizează pentru a argumenta în favoarea ideii identității dintre filosofie și istorie re apare într-un articol din aceeași perioadă, în care este abordată problema

¹ *Loc. cit.*

² R.P., p. 51.

raportului dintre istorie și știință, cu scopul declarat de a argumenta că distincția îndeobște acceptată dintre cele două domenii ale cunoașterii este în realitate iluzorie.¹ Această distincție este implicit prezentă în comparația pe care Aristotel o face în *Poetica*, între poezie, care ar avea un caracter mai „filosofic” (științific) decât istoria, deoarece tratează despre universale (de ex., un tip ideal de om), în timp ce istoria se ocupă de fapte particulare (de ex., ce anume a spus sau a făcut un anumit om într-o împrejurare determinată).² Cu alte cuvinte, o disciplină științifică este aceea care se ocupă de cunoașterea universalului, pe când istoria este cunoașterea particularului.

În aceeași manieră în care contestase distincția de obiect între istorie și filosofie, Collingwood încearcă să demonstreze că nu există „o distincție metafizică între două categorii de entități, un *particular* și un *universal*, astfel încât orice act cognitiv să fie cunoaștere a unuiu în mod izolat față de celălalt”³. În general, se admite că știința constă în formularea de legi generale privind faptele particulare: misiunea omului de știință ar fi deci aceea de a opera generalizări. În realitate, afirmă filosoful britanic, nu este vorba de o simplă operare cu concepte generale, ci de interpretarea datelor senzoriale în termenii conceptelor generale. Această interpretare „nu este utilizarea unui instrument confecționat dinainte (conceptul) asupra unui material dat în mod separat (faptul): nici conceptul, nici faptul nu este «posedat» (*gândit* și *observat*, respectiv) decât în prezența celuilalt. A avea sau a gândi un concept înseamnă a interpreta un fapt în termenii săi; a avea sau a observa un fapt înseamnă a-l interpreta în termenii unui concept”⁴. Cu alte cuvinte, distincția dintre general (universal) și particular (individual) nu este decât o distincție abstractă: în practica activității sale, omul de știință operează în același timp cu ambele. Collingwood

¹ *Are History and Science Different Forms of Knowledge?*, în “Mind”, XXXI, 1922, republicat în E.P.H., p. 23-33.

² Aristotel, *Poetica*, trad. rom. D.M. Pippidi, București, MCMXL, 1451, b, 1-5: „De aceea, și poezia e mai filosofică și mai aleasă decât istoria, pentru că poezia înfățișează mai mult universalul, câtă vreme istoria mai degrabă particularul”. Collingwood este însă de părere că Aristotel înțelegea prin *philosophia* ceea ce noi acum înțelegem prin știință, în timp ce *sophia* e termenul aristotelic ce corespunde utilizării contemporane a cuvântului „filosofie”.

³ E.P.H., p. 24.

⁴ E.P.H., p. 28.

admite că îndeobște se face o distincție între individual (faptul concret) și particular (o simplă abstracție). Dacă însă este să se admită această distincție, atunci „nu există ceva precum o cunoaștere a particularului ori a universalului, ci doar una a individualului: iar datul senzorial (particularul pur) și conceptul (universalul pur) sunt false abstracții atunci când sunt luate separat și totuși, ca elemente într-un obiect concret al cunoașterii, faptul individual, este posibil să fie distinse analitic”¹. Această observație se leagă de ceea ce Collingwood numește „eroarea logicii inductive” (*the fallacy of inductive logic*). Logicianul face presupuziția amintită mai înainte, și anume că sarcina omului de știință este aceea de a generaliza, de a formula legi generale pornind de la faptele observate, ceea ce conduce la întrebarea privind modul în care se ajunge de la fapte particulare la legi generale. În realitate, însă, niciodată inducția nu pornește de la particularul pur, de la date senzoriale pure, neinterpretate. Aceasta din două motive: pe de o parte, nu există date senzoriale pure, decât în calitate de abstracții ale gândirii, astfel că ele nu pot constitui un punct real de plecare; pe de altă parte, dacă ar fi existat astfel de date senzoriale pure, gândirea n-ar putea trece niciodată dincolo de ele, spre a atinge universalul. Punctul de pornire al inducției nu este niciodată particularul, ci individualul, un fapt particular concret prins deja într-o interpretare conceptuală, care deja conține și presupune conceptul general la care se ajunge în final în mod explicit.²

Scopul omului de știință nu este, prin urmare, acela de a deriva legi universale din instanțieri particulare, ci de a înțelege mai bine individualul: el urmărește să „interpreteze intuițiile prin concepte sau să concretizeze conceptele în intuiții”³. Motivul pentru care scopul științei este cel mai adesea înțeles în modul eronat criticat de Collingwood este acela că se uită frecvent că știința este o activitate: îndeobște se consideră că știința este ceva gata constituit, conținut în tratate și manuale, adică un sistem de legi generale, și nu un proces continuu, în decursul căruia cercetătorii procedează tocmai la interpretarea observațiilor în termenii conceptelor generale.

¹ E.P.H., p. 29.

² E.P.H., p. 29-30.

³ E.P.H., p. 30.

Dacă însă vom cerceta modul în care istoricul își desfășoară munca, vom descoperi că el procedează în același mod precum omul de știință: nici el nu rămâne la un nivel al gândirii situat mai prejos de acela al generalizării. Un fragment de inscripție pe un pergament este interpretat prin intermediul unor concepte generale precum acelea de inscripție medievală, cartă, scriere caracteristică secolului al paisprezecelea, instituție a breslei și așa mai departe, și astfel își găsește locul în istoria unui oraș. Mai mult decât atât, conceptele generale ale istoriei manifestă tendința de a da naștere unor științe independente, precum paleografia, numismatica, arheologia și altele similare. Activitatea acestor discipline istorice este aceea de a reconstrui evenimentele istorice, adică tocmai de a interpreta faptele individuale cu ajutorul conceptelor generale. Acest lucru a devenit tot mai evident datorită încercărilor, caracteristice pentru a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea, de a constitui o istorie cât mai științifică: atât istoriștii germani, cât și pozitivistii au contribuit decisiv la acest proces. În general vorbind, însă, istoria nu a căzut victimă „erorii logicii inductive” și, cu unele excepții, nu a căutat să subordoneze activitatea de determinare a faptelor în raport cu aceea de schițare a legilor generale ale istoriei, construite inductiv pe baza acestor fapte. Ea nu a făcut altceva decât să-și îmbunătățească instrumentele, devenind astfel mai critică și mai credibilă: „a creat în interiorul său noi corpusuri de gândire generală, subordonate scopului său suprem, determinarea sau interpretarea faptului individual”¹.

Din această descriere decurge imediat concluzia conform căreia nu se poate vorbi de o diferență de obiect și de proceduri epistemice între științele pozitive și istorie, în sensul amintit mai sus: acela că istoria s-ar ocupa de fapte particulare, iar știința de legi generale. Urmează că „analiza științei în termeni epistemologici este astfel identică cu analiza istoriei, iar distincția dintre ele ca moduri separate de cunoaștere este o iluzie”². Motivul pentru care această distincție persistă în conștiința comună ține de istoria gândirii: până de curând, științele pozitive au progresat într-un ritm mult mai alert decât cercetarea istorică, ceea ce a determinat un dezechilibru între

¹ E.P.H., p. 31.

² E.P.H., p. 32.

epistemologia științei naturale și aceea a istoriei. În teoria științei atenția s-a îndreptat către conceptele și principiile generale ale activității de cercetare, în timp ce teoria istoriei s-a mulțumit cu cercetarea produsului finit al activității istoricului, prezentarea faptelor. Pe de altă parte, s-a considerat mult timp că știința este prin excelență gândire critică, în timp ce istoria este dogmatică. Dar, afirmă Collingwood, acest lucru este adevărat numai dacă vorbim despre știința incipientă și despre istoria încheiată: aceasta pentru că fiecare tip de gândire este critică atâta vreme cât concluzia finală nu a fost formulată, însă devine dogmatică imediat după aceea. Prin urmare, „un istoric aflat în procesul activității sale este la fel de critic precum un om de știință, iar omul de știință care a ajuns la o concluzie o enunță, precum știe toată lumea, la fel de dogmatic precum papa: ar fi doar o afectare pedantă și nesinceră dacă nu ar face acest lucru”¹.

4. 4. 2. Identitatea dintre religie și filosofie

După cum ne-am fi putut aștepta, Collingwood argumentează în mod analog atunci când abordează problema raportului dintre religie și filosofie: el caută să demonstreze că distincția dintre ele este doar una abstractă, în timp ce identitatea obiectului și demersului lor ne permite să afirmăm că ele sunt în realitate identice.

Filosoful britanic admite faptul că o serie de abordări diferite ale religiei au pus în evidență diferitele componente ale acesteia, însă ele sunt unilaterale și incomplete, de îndată ce au căutat să explice întreg fenomenul religios prin reducerea sa la câte una din acele componente. Astfel, s-a spus că religia constă în îndeplinirea actelor rituale, că reprezintă un sistem de reguli morale și de acțiune practică, ori că ea este produsul unor facultăți diferite de cele intelectuale, adică al afectelor, în special al credinței înțeleasă ca sentiment.² Ceea ce se uită însă de către autorii acestor interpretări este că nici una dintre componentele amintite nu poate exista și funcționa în absența a ceea ce Collingwood consideră a fi coordonata fundamentală a religiei, și anume conținutul său intelectual, convingerea sau crezul său specific. Este adevărat că religia are o componentă ritualică, însă „este la fel de

¹ E.P.H., p. 33.

² R.P., p. 4.

adevărat în ceea ce privește orice religie că ritualul este explicabil prin și întemeiat de crezul pozitiv și că izolat de acest credo ritualul va fi întotdeauna lipsit de sens și de motivație”¹. De asemenea, există în mod indiscutabil și un aspect moral al religiei, acela prin care credinciosului i se prescrie un anumit comportament etic, dar și reguli fundamentale ale activității sale practice, care poartă astfel o încărcătură religioasă. Aceste reguli de acțiune trebuie însă să fie întemeiate pe anumite convingeri, pe anumite credințe al căror conținut este considerat ca adevărat în mod absolut: fiecare acțiune depinde de asumarea unui adevăr, de îndată ce „nu putem acționa eficient, și chiar nu putem acționa deloc fără o anumită cunoaștere a situației cu care avem de-a face. Problema «Cum anume trebuie să acționez» este rezolvabilă numai în lumina cunoașterii (...) Nu există comportament despărțit de cunoaștere, după cum nu există cunoaștere despărțită de comportament”².

În ceea ce privește încercările de a reduce faptul religios la coordonata sa afectivă, Collingwood argumentează că emoția nu este o facultate cu totul izolată a minții, independentă de voință și, mai ales, de gândire. Un anumit lucru nu poate induce nici un sentiment, decât dacă este cunoscut într-un fel oarecare. Astfel încât „religia este fără îndoială o emoție, sau mai degrabă implică emoții, însă nu este emoție în mod abstract, separată de alte activități”³. Sentimentul de iubire față de Dumnezeu implică în mod necesar o anumită cunoaștere a sa, precum și a voinței sale, a cărei îndeplinire reprezintă concretizarea iubirii omului pentru el. Mai mult decât atât, dacă se consideră că fundamentul religiei este credința, adică un afect dublat de un act de voință, atunci ea presupune „convingerea pozitivă și absolută combinată cu incapacitatea de a oferi dovezi sau explicații ale convingerii. În acest caz, a «simți» un adevăr sau o afirmație înseamnă același lucru cu a-l cunoaște, iar utilizarea acestui cuvânt asertează deja conținutul intelectual al religiei”⁴.

Toate aceste modalități de a înțelege esența religiei, concluzionează Collingwood, comit aceeași eroare: aceea de a neglija

¹ R.P., p. 7.

² R.P., p. 8.

³ R.P., p. 10.

⁴ R.P., p. 11.

importanța conținutului intelectual, al credo-ului ca fundament al fiecărei religii. Acest conținut intelectual (înțelegându-se prin intelect acea facultate prin care „gândim, cunoaștem și manifestăm convingeri”) este mărturisirea de credință privind natura divinității, care include, desigur, „credințe privind relațiile lui Dumnezeu cu lumea, cu omul și așa mai departe” constituie doctrina privitoare la divinitate, care se numește îndeobște teologie. Teologia este, prin urmare, componenta intelectuală a religiei: „teologia mea reprezintă convingerile pe care eu le am despre Dumnezeu, ceea ce e tot una cu Crezul meu, elementul intelectual al religiei mele”¹.

Odată identificată teologia cu elementul intelectual, esențial al religiei, rămâne de clarificat statutul a ceea ce îndeobște se consideră a fi o disciplină filosofică specială, filosofia religiei. Pentru Collingwood, filosofia reprezintă „activitatea liberă de gândire critică aplicabilă asupra oricărui subiect pe care gândirea îl poate formula”². Reflecția critică de tip filosofic își poate alege drept obiect de exercitare atât fapte ce țin de domeniul acțiunii, cât și fapte ce țin de domeniul gândiri. Astfel apar diversele discipline filosofice: a comite o crimă este o acțiune, iar reflecția asupra comiterii de crime dă naștere eticii sau filosofiei morale; a construi o argumentare este o acțiune științifică, a reflecta asupra ei este misiunea logicii. La fel, a avea o anumită conștientizare a divinității înseamnă religie, iar a reflecta asupra acestei conștientizări ține de filosofia religiei.

Cu toate acestea, consideră Collingwood, nu există suficiente motive pentru a considera că filosofia religiei este ceva diferit de filosofia în genere: „poate exista o filosofie distinctă a religiei numai dacă religia reprezintă o funcție specifică a minții, care nu implică nici cunoaștere, nici voință și nici altă activitate specificabilă”³. Cu alte cuvinte, am văzut că religia prezintă o serie de componente specifice, care numai împreună îi constituie individualitatea: un conținut intelectual, unul afectiv, unul moral și așa mai departe. Pentru toate acestea, însă, există deja domenii de reflecție filosofică specifică: deși „religia presupune anumite tipuri de comportament, totuși teoria comportamentului în genere este tratată de către etică. Acea latură a

¹ R.P., p. 12.

² R.P., p. 17.

³ R.P., p. 16.

filosofiei religiei se contopește cu etica tot așa cum latura intelectuală se contopește cu teoria generală a cunoașterii sau cu logica”¹. Urmarea firească este aceea că nu este nevoie să se constituie un domeniu special de studiu filosofic al religiei, deoarece acest studiu poate foarte bine să cadă în sarcina filosofiei în general, cu disciplinele ei deja constituite.

Pe de altă parte, însă, practicarea filosofiei ca reflecție critică asupra unor obiecte determinate conduce la constituirea ei ca *Weltanschauung*: „Filosofia este teoria existenței; nu a existenței în abstract, ci a existenței în concret; teoria a tot ceea ce există; teoria universului”². Religia, însă, considerată în aspectul său fundamental, cel al conținutului intelectual, este o concepție despre divinitate și despre relația acesteia cu lumea și cu omul. Adică este, la rândul său, o concepție despre lume, la fel de comprehensivă precum filosofia. Atât filosofia, cât și religia reprezintă concepții articulate asupra întregului univers. Urmează deci că sunt identice, sau reprezintă viziuni diferite, chiar conflictuale asupra lumii?

Desigur, admite Collingwood, o anumită viziune filosofică poate veni în conflict cu o anumită doctrină religioasă. Religia lui Homer este inconsistentă cu filosofia lui Comte. Dar religia și filosofia lui Comte sunt cu totul consistente: „dacă religia și filosofia sunt viziuni asupra aceluiași lucru – natura ultimă a universului – atunci religia adevărată și filosofia adevărată trebuie să coincidă, deși ele pot să difere în vocabularul pe care îl utilizează pentru a exprima aceleași fapte”³. Prin urmare, argumentul identității de obiect este acum utilizat pentru a susține ideea identității filosofiei și religiei, între care se poate vorbi doar de o distincție la nivelul aparatului conceptual utilizat. Din acest motiv, chiar și acele doctrine filosofice care nu admit explicit existența divinității pot fi asimilate cu perspectiva religioasă asupra lumii, în măsura în care admit un principiu metafizic abstract al acesteia. Chiar și ateismul, întrucât vizează la rândul său să ofere un principiu explicativ al existenței, „reprezintă, în acest sens abstract, o «teorie despre Dumnezeu»”⁴.

¹ *Loc. cit.*

² *Loc. cit.*

³ R.P., p. 18.

⁴ R.P., p. 18.

Singura doctrină filosofică despre care nu se poate spune că ar fi identică cu religia este scepticismul, însă el nu este nici măcar filosofie, în sensul definiției amintite mai sus, deoarece specificul său este că refuză să trateze problema din principiu.

În concluzie, atâta vreme cât religia, sub aspectul conținutului său intelectual, reprezintă o teorie a universului ca întreg, ea este același lucru ca și filosofia: „întrebările fundamentale ale filosofiei sunt de asemenea și ale religiei”¹.

4. 4. 3. Unitatea formelor experienței

După cum s-a putut vedea până aici, în perioada în care publică primele sale scrieri filosofice, Collingwood este preocupat să argumenteze ideea unității fundamentale a cunoașterii omenești. Domeniile cunoașterii teoretice sau formele experienței, consideră el, sunt doar în aparență separate și individualizate, datorită manierei abstracte în care suntem obișnuiți să gândim despre ele. După cum lumea înconjurătoare, existența în întregul ei este unitară, tot așa este și cunoașterea noastră despre ea. Doar prin abstractizare lumea este secționată în diverse domenii, care nu au o existență reală și autonomă, și tot prin intermediul abstractizării sunt constituite ca separate domeniile gândirii teoretice și științele corespunzătoare lor.

Cea mai periculoasă formă de abstractizare este, în acest sens, gândirea dualistă, aceea care are tendința de a scinda existența în două domenii distincte: pe de o parte, o lume a schimbării și evoluției, aflată în spațiu și timp, sumă a proceselor și evenimentelor studiate în principal de istorie, iar pe de altă parte, o lume imuabilă, aflată în afara spațiului și timpului, neschimbătoare și mereu identică cu sine, obiect de studiu al științei și filosofiei. Odată postulată însă această distincție, dualismul se găsește imediat în fața dificultății de a le pune în relație, de a rezolva problema medierii dintre ele, fapt care conduce gândirea fie către dogmatism, fie către scepticism. Dogmatismul reprezintă tendința de a surmonta dificultatea medierii prin negarea realității lumii temporale și postularea celei neschimbătoare și eterne ca fiind singura reală. De cealaltă parte, scepticismul este

¹ R.P., p. 19.

propensiunea contrarie, de a considera că schimbarea este unica realitate, de unde imposibilitatea cunoașterii vreunui adevăr etern și nesopus curgerii timpului.

Din dorința de a evita aceste consecințe păgubitoare ale gândirii dualiste, Collingwood caută să mențină unitatea cunoașterii argumentând, după cum am văzut, pentru identitatea dintre filosofie și istorie, filosofie și religie, istorie și știință. Același raport de identitate se regăsește și între știință și religie sau între filosofie și știință. Materialismul și ateismul despre care se consideră în general că sunt trăsături ale științei, nu sunt în mod necesar non-religioase, ci doar ireconciliabile cu anumite religii existente, cum ar fi creștinismul, „dar ele nu doar că izvorăsc din impulsul de a rezolva problema intelectuală a universului, ci și își datorează forma specifică unei insatisfacții religioase față de soluțiile existente”, în care caz „materialistul poate găsi în materie un obiect real de venerație”. Pe de altă parte, nu se poate considera că știința ar fi cunoașterea detaliilor existenței, în timp ce religia are în vedere întregul. Atât știința, cât și religia trebuie să dea seamă atât de părți, de detalii, cât și de ansamblul lor, deoarece „trebuie să ne reamintim că nu putem avea un întreg care să nu fie un întreg al părților și nici părți care să nu fie părți ale unui întreg”.¹ În altă ordine de idei, despre știință se consideră de obicei că are metode și obiecte specifice, iar amestecul filosofiei în aceste chestiuni nu este recomandabil, deoarece produce numai confuzii, ca dovadă fiind situația științelor medievale, stânjenite în dezvoltarea lor de filosofia aristotelică. În realitate, spune Collingwood, filosofia și știința au același obiect, lumea ca întreg, pe care își propun ambele să o înțeleagă și să o explice, iar în ceea ce privește obiecția legată de știința medievală trebuie observat că stagnarea ei nu a fost determinată de filosofia aristotelică, ci de erorile științifice ale stagiritului.² Concluzia este analoagă celor mai înainte prezentate: între formele experienței amintite aici există o identitate de obiect și de demersuri, și, dat fiind ca argumentarea este în esență aceeași, nu este cazul să intrăm în alte detalii.

¹ R.P., p. 19-20.

² R.P., p. 16-17.

Cele prezentate până aici, ridică întrebarea dacă nu cumva această tendință unificatoare determină o completă dizolvare a disciplinelor teoretice, o confuzie reciprocă în care nu se recunosc nici un fel de diferențe. În *Religion and Philosophy*, Collingwood pare să fi fost conștient de acest pericol, pe care încearcă să-l evite, considerând că o lume parmenidiană, caracterizată de o identitate absolută a părților sale este la fel de incomprehensibilă ca și una a purei diversități și schimbări.¹ Problema prezervării identității formelor experienței în unitatea lor fundamentală este astfel rezolvată de către gânditorul britanic prin recursul la principiul metafizic al unității sau identității în diversitate sau diferență.

În formularea acestui principiu, Collingwood este influențat de concepția monistă a lui Bradley cu privire la raportul dintre realitate și aparență. În esență, Bradley argumentează că nu se poate vorbi de existența unor realități individuale, separate și independente. Realitatea (sau Absolutul) este o unitate a tuturor aparențelor, ea fiind constituită din totalitatea experiențelor noastre, este un sistem armonios și comprehensiv ale cărui conținuturi sunt tocmai experiențele noastre empirice, cognitive, afective. Cum anume este dată unitatea în diversitate a realității, Bradley admite că nu poate fi explicat în detaliu, însă el susține că ne putem forma o imagine dacă pornim de la o stare inițială a minții, o experiență pre-conceptuală, imediată, în care aparențele sunt sesizate în diferența lor, dar nu există încă separări. Din această stare se constituie apoi experiența noastră cognitivă, care construiește distincții conceptuale pornind de la aceste diferențe. Aparențele se raportează la realitate în maniera în care părțile unui tablou, spre exemplu, constituie întregul acestuia: considerate separat, izolate, ele își pierd semnificația și pot chiar să fie dezagreabile, dar considerate în contextul tabloului ele devin frumoase și conferă integritate și valoare estetică întregului.²

Principiul identității în diferență apare în *Religion and Philosophy* în contextul expunerii problemei personalității umane și a intersubiectivității. Unitatea individului uman, arată Collingwood, a

¹ R.P., p. 51.

² F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, 9th ed., Oxford, Clarendon Press, 1930, ch. XIV, *passim*. Cf., de asemenea, F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914, ch. IX, p. 245sq.

fost definită ca unitatea unei conștiințe singulare. Problema care se ridică imediat este aceea dacă nu cumva, în situația în care doi indivizi au conștiința aceluiași lucru, urmează că și conștiințele sunt identice. În situația în care cunoașterea unui obiect este mai mult decât obiectul însuși, atunci mintea individuală își păstrează identitatea, însă nu e sigur că lucrurile stau tocmai așa. În realitate însă, mintea cunoscătoare nu este nimic altceva decât actul însuși de cunoaștere: ea nu este un lucru cugetător care poate fi conceput ca existând cumva în absența activității sale specifice, ci este tocmai această activitate, cugetarea însăși, deci în cazul ei *esse* este *cogitare*.

Mai mult decât atât, în aceeași manieră în care Husserl identifică intenționalitatea ca fiind aspectul fundamental al conștiinței, Collingwood arată că nu se poate vorbi de cunoaștere în genere, în absența unui obiect determinat: orice cunoaștere, și deci orice act de conștientizare este cunoașterea a ceva definit, a unui anumit lucru. Prin urmare, în cazul conștiinței omenești, *esse* nu este pur și simplu *cogitare*, ci *de hac re cogitare*.¹ Mintea nu poate fi înțeleasă decât ca act de a gândi despre un anume lucru. A o gândi ca facultate pură, ca potențialitate ce așteaptă să se exercite înseamnă a o gândi abstract.

Pe de altă parte, însă, o cunoaștere sau un gând nu este „despre” un obiect, ci este chiar acel obiect însuși. Nu se poate spune că ideea mea despre un obiect e ceva diferit de acel obiect, întrucât pentru mine el există numai în măsura și în modul în care îl cunosc. În afara cunoașterii pe care o am despre el, obiectul nu există pentru mine în nici un fel. Dar dacă o conștiință individuală este definită de activitatea sa cogitativă, iar aceasta nu numai că este o conștiință „a obiectului” respectiv, ci este, în acest sens, chiar identică cu ideea despre obiect, și deci cu obiectul respectiv.

Urmează deci de aici că, dacă doi indivizi au conștiința aceluiași lucru, adică o idee adecvată a lucrului respectiv, conștiințele lor trebuie să fie identice.² Aceasta este teoria intersubiectivității, și ea pare să conducă la ideea că indivizii nu mai pot fi diferențiați în nici un mod, că ei trebuie să fie identici, astfel încât identitatea devine una dizolvantă a personalității, deoarece „preface comunitatea diferitelor

¹ R.P., p. 100.

² R.P., p. 101.

minți în identitate oarbă care nu poate fi distinsă de neantul orb”¹. Această concluzie nedorită este evitată datorită faptului că o conștiință individuală presupune, alături de cugetare, și acțiunea voinței. Identitatea constă nu doar în faptul cunoașterii aceluiași lucru, dar și „în faptul că *fiecare [individualitate] dorește același lucru*; nu este o identitate ca un fapt fixat și de neschimbat, ci *dependentă în existența ei de armonia continuă a celor două persoane*”². Cu alte cuvinte, distincția nu este cu totul anulată dacă indivizii dispun de libertatea actului de voință prin care pot dizolva identitatea, păstrându-și prin aceasta individualitatea. Pe de altă parte, dincolo de unitate, există și o diferențiere *a parte obiecti*: dacă obiectul a două minți ar fi unul și același, abstract și nediferențiat, atunci nu s-ar putea distinge între cele două minți, însă lucrurile nu stau niciodată așa, deoarece „într-un anumit sens, nu există niciodată doi oameni care pot, sau ar putea, gândi sau voi exact același lucru”. Aceasta se întâmplă deoarece nici obiectul cunoașterii, nici cel al voinței nu este un dat pur, nediferențiat, neinterpretat: „Orice adevăr sau ideal de comportament se exprimă sub aspecte infinit de variate. Un adevăr anumit nu înseamnă niciodată exact același lucru pentru minți diferite; fiecare persoană îl investește cu un anumit accent, cu o anumită aplicare specifică pentru sine. Aceasta nu înseamnă că nu este același adevăr; diferența nu distruge identitatea mai mult decât identitatea distruge diferența. Numai în identitate diferențele apar”³.

Mutatis mutandis, principiul identității în diferență funcționează și în ceea ce privește unitatea și diferențierea dintre formele experienței. Într-un anumit sens, așa cum identitatea dintre două minți care cunosc unul și același lucru face să dispară diferența dintre ele, tot așa și două discipline teoretice care cunosc unul și același obiect sunt în realitate identice. În măsura în care există o singură lume de cunoscut, iar formele experienței reprezintă cunoașterea acestei lumi, ele sunt identice. Pe de altă parte, însă, acțiunea voinței libere, dar și faptul că obiectul de cunoscut nu este niciodată un dat pur, ci este un dat interpretat, conduce la surmontarea identității – atât în cazul conștiințelor individuale, cât și în cazul

¹ R.P., p. 104.

² R.P., p. 105.

³ R.P., p. 106.

formelor experienței – și deci la apariția disciplinelor teoretice specifice care aleg ca obiect de studiu părți ale realității care sunt rezultatul interpretării acestora într-o anumită grilă conceptuală. Altfel spus, realmente există o singură lume, care este o unitate deplină ce ne apare astfel în experiență. Cunoașterea noastră despre ea este de asemenea unitară. Dacă însă dorim, putem prin procedeul abstractizării, să secționăm în mod arbitrar acest întreg al lumii experienței noastre după anumite criterii conceptuale și să obținem astfel obiectele abstracte ale diferitelor forme ale gândirii teoretice. Astfel apar științele naturale, filosofia, istoria și religia. Ele sunt în realitate una și aceeași cunoaștere, care are ca obiect lumea spațio-temporală care e una și indivizibilă. Dacă însă o considerăm în mod abstract, lumea poate fi împărțită într-o lume a fizicii, una a biologiei, una a istoriei, una care e manifestarea unui plan divin sau concretizarea unui principiu metafizic. Formele experienței sunt prin urmare într-o relație de identitate în diferență, unitatea sau diversitatea lor devenind mai pregnantă după cum schimbăm unghiul de vedere: ele nu sunt nici absolut identice, nici absolut separate, există o dialectică a noțiunilor de separație abstractă și de identitate abstractă care le reduce continuu una la cealaltă.

Prin urmare, în această primă perioadă a creației sale filosofice, Collingwood oferă o primă argumentare a ideii unității cunoașterii folosindu-se de principiul identității în diferență, așa cum am arătat mai sus. Ulterior, în *Speculum Mentis* și alte scrieri ce țin de o a doua etapă a evoluției sale ca gânditor, el va încerca să rafineze ideea, căutând să explice acest principiu în termeni dialectici și să îl aplice la constituirea unei ierarhii sistematice a formelor experienței. Fiecare astfel de formă este concepută ca produs al exercitării unei categorii sau facultăți specifice: arta este o expresie a imaginației, religia este produsul credinței și așa mai departe, raporturile dintre aceste facultăți determinând pe acelea dintre formele experienței, după cum vom vedea în capitolul următor.

5. DIALECTICA NIVELURILOR ȘI FORMELOR EXPERIENȚEI

După cum am văzut, în *Religion and Philosophy*, Collingwood ajunge la concluzia că formele experienței sunt distincte doar în mod abstract, identitatea lor fundamentală fiind conferită de faptul că obiectul lor este unul și același. În *Speculum Mentis* (1924), următoarea lucrare importantă în ordine cronologică, ideea identității de obiect este păstrată, însă comportă o serie de nuanțări importante. Astfel, este adevărat că ele sunt activități care prezintă și o latură cognitivă sau teoretică, nu doar una afectivă sau practică, este adevărat că ele au unul și același obiect, însă acum Collingwood consideră că este nevoie să reconsidere radical una dintre ideile importante formulate în *Religion and Philosophy*. Mai exact, el este acum de părere că e greșit a concepe formele experienței ca pe niște „specii coordonate ale cunoașterii, specii ale unui gen, fiecare validă și autonomă în sfera sa proprie, însă limitată fiecare la un sigur aspect al realității, constituind fiecare un singur aspect al minții”¹. În consecință, punctele de vedere exprimate în *Speculum Mentis* reprezintă atât o reluare a unora dintre ideile exprimate mai înainte, cât și o tentativă de a depăși concepția sa anterioară, prin instituirea unui nou raport între formele cunoașterii. Așa stând lucrurile, această nouă lucrare nu marchează o ruptură radicală în gândirea lui Collingwood, după cum consideră unii exegeți, așa cum s-a văzut mai înainte, ci mai degrabă un *Aufhebung*, o dezvoltare la un nou nivel, iar asemănarea cu filosofia hegeliană nu se oprește aici: similitudinea dintre abordarea din *Speculum Mentis* și *Fenomenologia spiritului* a

¹ S.M., p. 46.

fost deja sesizată de anumiți comentatori.¹ Aceasta constă în principal în maniera în care Collingwood caută să elucideze problema raporturilor dintre formele experienței: fiecare dintre aceste forme se constituie ca un produs specific al unei categorii sau facultăți a minții (imaginație, credință, rațiune). Facultățile minții reprezintă o ierarhie în care ele se suprapun într-o anumită măsură, dar în care totodată se succed în manieră dialectică, fiecare dintre ele reprezentând o dezvoltare la un nivel mai elevat a celei care o precede. Din acest motiv, și formele experienței se ordonează într-o ierarhie analoagă celei a facultăților, începând cu arta și continuând cu religia, știința, istoria și filosofia, în care modalitățile spiritului comportă și suprapuneri, dar în care ele se înlănțuie dialectic. După cum se poate spune că *Speculum Mentis* este o scriere destinată să facă explicit ceea ce era implicit în *Religion and Philosophy*, adică să lămurească identitatea abstractă dintre discipline conferită de identitatea de obiect, tot așa Collingwood caută să argumenteze aici că fiecare formă a experienței este o dezvoltare față de precedenta prin aceea că ea face explicit ceea ce era implicit în cea imediat inferioară ei.² Analizând modul în care se interconectează dialectic facultățile spiritului, filosoful britanic realizează totodată o analiză a experienței și a formelor sale. Tocmai prin această analiză a formelor experienței capătă o expresie nouă și *rapprochement*-ul dintre aceste discipline, dintre care ne interesează cu precădere acela dintre istorie și filosofie.

5. 1. Implicit și explicit

În orice formă a cunoașterii, afirmă Collingwood, există componente explicite și componente implicite. În fiecare experiență există principii, distincții, semnificații pe care subiectul le cunoaște în mod conștient: spre exemplu, ca agent moral, el trebuie să fie conștient de distincția dintre bine și rău ori, ca agent epistemic, de distincția dintre adevăr și eroare. Dacă nu posedă în mod explicit aceste distincții, el încetează de a mai fi subiect moral sau epistemic.

Pe de altă parte însă, există și elemente inconștiente ale experiențelor umane: Collingwood oferă exemplul mentalității

¹ Cf., de ex., L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 63.

² S.M., p. 108, nota 1.

religioase primitive care, consideră el, are în fundal ideea după care „toate lucrurile sunt pline de divinitate”, astfel încât relația primitivului cu lumea nu este una subiect-obiect, ci una subiect-subiect. Or, acest principiu este implicit pentru omul primitiv, urmând să fie făcut explicit de către cercetătorul fenomenului în cauză. Ceva analog se petrece în cazul psihanalizei: mai degrabă decât să considerăm că analistul îl ajută pe analizat să aducă în conștiință conținuturi mai înainte inconștiente (cum ar fi semnificația unui vis ori a unui act ratat), ar fi mai corect să spunem că el îl ajută să facă explicit pentru sine ceea ce era mai înainte implicit în actele sale.¹

Această distincție funcționează și la nivelul fiecăreia dintre formele experienței: „Astfel, un artist își construiește opera în baza unor principii care operează realmente în construcția sa, dar nu sunt în mod explicit recunoscute de el însuși: în artă, ele sunt implicite, pentru a deveni explicite abia în critica de artă. În mod similar, teologia face explicite anumite principii care erau în mod implicit, niciodată explicit prezente în conștiința religioasă; și în general, ceea ce numim filosofie revelează în mod explicit principiile care sunt implicite în ceea ce numim experiență”². Dacă adăugăm la considerațiunile de mai sus și ideea collingwoodiană că „nici o eroare nu poate fi pur și simplu eroare”³, adică nu putem vorbi niciodată de o eroare pură, care să nu conțină în sine și un anume grad de adevăr, care însă e doar implicit prezent, putem de pe acum întrezări concluziile acestei argumentări: pe de o parte, se schițează o succesiune ierarhică a formelor experienței, în care fiecare dintre ele conține adevăr și eroare, eroarea urmând a fi corectată și adevărul făcut explicit prin trecerea la forma imediat superioară: religia face explicit ceea ce era implicit în artă, știința ceea ce era implicit în religie, istoria ceea ce era implicit în știință, iar filosofia ceea ce era conținut implicit în istorie. De îndată ce fiecare formă a experienței reprezintă expresia unei categorii sau facultăți a spiritului, iar aceste facultăți se suprapun (în sensul că nu există act al minții care să fie concretizarea exercitării pure a unei facultăți, ci doar acte în care e prezentă atât rațiunea, cât și imaginația sau afectul), urmează că există și o suprapunere a formelor experienței

¹ S.M., p. 93.

² S.M., p. 85, nota 1.

³ S.M., p. 108.

(adică nu există, spre exemplu, judecată pur științifică, în care să nu fie implicat și un element istoric sau estetic). Filosofia devine astfel un organon al celorlalte discipline, însă reprezintă în același timp și forma absolută a cunoașterii, care depășește, neagă, dar și păstrează formele care o preced: ea este produsul final al unei dialectici a erorilor parțiale reprezentate de înlănțuirea celorlalte forme ale experienței.¹ Pe de altă parte, aceeași relație dialectică descrie și raportul dintre *Religion and Philosophy* și *Speculum Mentis*: în mod implicit, științele sunt despre unul și același obiect, după cum se arată în cea dintâi dintre scrierile menționate, însă această identitate devine explicită numai după ce va fi întreprinsă analiza dezvoltării conștiinței și a înlănțuirii dialectice a formelor experienței, care constituie obiectul celei de-a doua.

Reluând opoziția implicit-explicit, Collingwood arată că există o distincție între „experiența directă sau primară, ca aprehensiune a obiectului, și o experiență reflexivă sau secundară, ca întoarcere a minții asupra sieși pentru a studia experiența sa primară”². Produsul experienței reflexive sau secundare este tocmai filosofia, după cum am văzut și mai înainte. Filosofia nu este o activitate care să creeze idei din nimic, ci are la bază experiența primară deja prezentă, și anume experiența personală a filosofului, dar și aceea a altor persoane, rolul ei fiind de a crea concepte universale care să dea seamă de această experiență, ceea ce înseamnă că între experiență și filosofie nu e o ruptură, ci o continuitate: misiunea filosofiei este de a explica experiența, construind o teorie despre aceasta.

În calitatea ei de critică a experienței, filosofia este un proces ce are loc pe două niveluri: la primul nivel, ea identifică și apără presupuzițiile unei anumite forme a experienței, în timp ce la cel de-al doilea identifică eroarea prezentă în acestea, ceea ce asigură trecerea la o formă superioară (sau la un punct de vedere nou).

Prima modalitate a gândirii filosofice este numită de către Collingwood „filosofie dogmatică” și constă dintr-o critică internă a unei idei, teorii sau forme a experienței. Acum, mintea dă seamă de presupuzițiile pe care le întrebuițează în contextul unui anumit

¹ S.M., p. 291 sq., cap. *Philosophy as Absolute Knowledge*.

² S.M., p. 255.

demers cognitiv, artistic, religios etc. În acest mod iau naștere filosofia artei, a religiei, a științei sau a istoriei: „spre exemplu, logica formală și metafizica sunt formele în care spiritul științific dă seamă de sine însuși și de obiectul său, respectiv”¹, iar teologia este forma analoagă a conștiinței de sine a religiei.

Această modalitate a filosofiei are anumite trăsături specifice. Astfel, cea mai importantă dintre acestea este caracterul său istoric: principiile și presupuzițiile pe care criticul trebuie să le dezvăluie au întotdeauna un caracter istoric (sunt determinate spațio-temporal), astfel încât activitatea filosofului are și o coordonată de investigație istorică. Pe de altă parte însă, investigarea diferitelor principii și sisteme de presupuziții este întotdeauna condusă dintr-un punct de vedere extern, trans-istoric. Sarcina filosofiei nu este numai de a utiliza acest punct de vedere în analiza critică a diverselor forme particulare ale experienței, ci și de a-l formula, având în minte criteriul auto-consistenței și sistematicității.² Ia naștere astfel, alături de disciplinele filosofice menționate, și o filosofie a filosofiei, destinată să trateze principiile transcendente ale gândirii critice înseși.

Există însă o trăsătură necesară a gândirii critice care o conduce la o situație paradoxală: „criticismul exterior este lipsit de valoare; criticul autentic este acela care se poate plasa pe sine în punctul de vedere criticat și trăiește în propria sa persoană consecințele sale până la sfârșit”³. Cu alte cuvinte, critica trebuie să fie în mod necesar una internă, ceea ce pentru Collingwood înseamnă asumarea ca adevărată a teoriei (sau experienței) supuse criticii: „ea susține validitatea obiectivă a acelui tip de gândire, arătând că lumea reală este constituită în așa fel încât, atunci când gândim despre ea, o gândim așa cum ea este în realitate”⁴. Așa stând lucrurile, urmează că filosofia nu-și poate duce la îndeplinire sarcina critică decât asumând ca adevărată ideea (teoria, forma experienței) pe care o supune criticii, de unde și considerarea sa ca filosofie dogmatică. Această situație necesară însă conduce la paradox și, totodată la ceea ce-a doua modalitate de exercitare a gândirii filosofice. Paradoxul se naște din

¹ S.M., p. 255. Cf și p. 272.

² S.M., p. 44 sq.

³ *Loc. cit.*

⁴ S.M., p. 271.

aceea că, pornind prin a aserta adevărul unui sistem de presupuziții sau principii, gândirea critică descoperă curând inconsistența acestuia, fapt ce constituie punctul de plecare pentru afirmarea unei noi perspective și reprezintă ceea de-a doua fațetă a filosofiei, exprimarea sa autentică în calitate de gândire critică.¹

Posibilitatea convertirii filosofiei dogmatice în gândire filosofică autentic-critică este dată de principiul „dezvoltării dialectice”, care determină înlănțuirea și succesiunea tuturor formelor experienței: „Esența dezvoltării dialectice este tocmai faptul că fiecare fază a sa trebuie să conțină în mod implicit pe următoarea și tocmai această prezență implicită a elementelor care sunt cufundate în imediatul unei faze particulare. Fiecare fază a experienței este implicită în predecesorul sa, astfel că nu trebuie să fie surprinzător că știința ar trebui să fie implicită în religie”².

Filosofia deci, este o activitate critică ce presupune un moment intern, filosofia dogmatică, ce conține în sine în mod implicit și determină conform acestui principiu dialectic nașterea momentului ulterior, extern, filosofia critică, ce permite depășirea perspectivei inițiale, însă se transformă apoi într-un nou dogmatism pe un nivel superior și așa mai departe.³ *Speculum Mentis* ne dezvăluie astfel devenirea spiritului omenesc drept o comedie a erorilor succesive, în aceeași manieră în care o concepuse și hegelianismul. „În parcursul său real, gândirea se mișcă prin critica dialectică a erorilor – critica unei erori prin ea însăși, cedarea sa sub presiunea contradicțiilor sale interne – către negarea lor: această negare este un adevăr, astfel formulat încât să nege eroarea ce tocmai a explodat, însă în general căzând în eroarea nouă și opusă dintr-o teamă exagerată de cea veche. Orice element de eroare din acest nou adevăr va iniția, dacă gândirea se mișcă viguros înainte, o nouă critică dialectică și procesul va fi repetat pe un nou plan. Astfel gândirea, în progresul ei – un progres ce nu e mecanic sau predestinat, ci pur și simplu realizat prin munca grea a gândirii – înaintează printr-o serie de faze în care fiecare este un adevăr și totuși o eroare dar, în măsura în care progresul este real,

¹ S.M., p. 254.

² S.M., p. 164.

³ S.M., p. 289.

fiecare reprezintă un triumf al adevărului asupra erorii precedente și un pas înainte către ceea ce se s-ar putea numi un adevăr mai adevărat”¹.

5. 2. Nivelurile formelor experienței

Aceeași desfășurare dialectică o regăsim și la nivelul fiecăreia dintre formele experienței, care se constituie, după cum am mai spus, ca manifestări ale categoriilor sau facultăților mentale. Collingwood consideră că există cinci forme ale experienței – arta, religia, știința, istoria și filosofia – iar fiecare dintre aceste forme comportă o dialectică internă structurată pe trei niveluri. Oricum, numărul facultăților (și al formelor experienței) nu este unul definitiv determinat: „Filosofia, moralitatea, arta și istoria nu epuizează toate laturile vieții umane, deoarece nici o listă a facultăților sau a activităților nu poate niciodată, prin natura lucrurilor, să fie exhaustivă”². Caracterul acestor scheme dialectice este unul mereu provizoriu, destinat să ilustreze faptul că gândirea este un proces de înnoire continuă, și nu o simplă repetiție și reiterare abstractă a unor etape prescrise dinainte: „cele cinci forme ale experienței nu sunt cinci tipuri de evenimente în mod abstract identice cu ele însele care, prin recurența lor într-o ordine fixă ori schimbătoare, constituie experiența umană, ci tipuri a căror recurență le modifică permanent, astfel încât ele se oglindesc una în cealaltă și dau naștere la noi determinații și prin urmare la noi tipuri la fiecare întoarcere”³. Faptul că sunt considerate a fi în număr de cinci, și că sunt tocmai cele amintite, și nu altele, constituie numai un punct convenabil de plecare, ales din considerente care țin de istoria tradiției gândirii filosofice: „ne-am obișnuit să grupăm problemele noastre în anumite moduri, utilizând titulaturile de artă, religie, știință, istorie și filosofie: nu e nici o greșeală aici, și ne oferă un punct de plecare convenabil”⁴. Totul este să nu absolutizăm niciodată aceste scheme, să ținem seamă de faptul că gândirea nu funcționează repetitiv, asemenea unei mașinării, ci se schimbă mereu prin acumulări repetate, astfel încât schemele dialectice generale rămân mereu deschise.

¹ *Loc. cit.*

² R.P., p. XVI.

³ S.M., p. 56.

⁴ S.M., p. 57.

5. 2. 1. Dialectica celor trei niveluri

Dialectica internă a fiecărei forme a experienței presupune așadar trei niveluri succesive. La primul dintre aceste niveluri, fiecare formă a experienței își interpretează în mod dogmatic propria sa natură, pe care o consideră dată și imuabilă. Fiecare se consideră pe sine o viziune despre lume, întemeiată pe o categorie a minții și, mai mult decât atât, singura viziune întemeiată și adevărată: „fiecare dintre formele experienței noastre, orice ar spune criticii ostili, ridică pentru sine pretenția neechivocă la cunoaștere. Chiar și arta ridică pretenția de adevăr: un adevăr identificat realmente cu frumosul, dar care prin aceasta nu încetează de a fi un adevăr”¹. Arta se definește în acest moment, din interior, în esența ei drept imaginație pură, imaginație care nu are nevoie să fie afirmată, al cărei adevăr nu trebuie asertat. Mai mult decât atât, în manieră romantică, extinde asupra întregii realități calitățile specifice obiectului imaginației și concepe toate elementele acesteia ca pe niște obiecte artistice. Dacă însă este considerată din exterior, se constată că această înțelegere de sine a artei se sprijină pe o distincție greșit concepută între imaginație și rațiune. Religia, la rândul său, pretinde să fie nu doar o expresie a adevărului, ci chiar a adevărului absolut, suprem. Esența ei este credința pură, care constă în afirmarea convingerii în realitatea produselor imaginației. Supusă însă unei critici exterioare, ea se dovedește a fi o metaforă care se identifică în mod eronat cu asertarea literală a adevărului, ce-și are sursa în identificarea greșită a credinței cu rațiunea. La rândul său, știința, a cărei esență este rațiunea, consideră că întreaga realitate se reduce la ceea ce poate fi exprimat de universalul abstract, legea științifică, însă considerată din exterior se dovedește a fi produsul unei confuzii între aparență și realitate.

Prin urmare, la acest prim nivel, fiecare dintre formele experienței se consideră pe sine ca având o esență dată și imuabilă, în virtutea căreia ea este singura perspectivă despre lume care are o valabilitate absolută: „găsim nu mai puțin de cinci forme ale experienței, fiecare nu doar cu pretenția de a ne oferi adevărul, dar de a ne oferi adevărul absolut sau ultim privind natura universului, de a

¹ S.M., p. 39.

ne revela secretul existenței și de a ne spune ce anume este lumea în realitate și în mod fundamental”¹. Dar critica externă descoperă că fiecare dintre aceste perspective se întemeiază pe distincții eronate, cu alte cuvinte că presupuzițiile lor fundamentale sunt inconsistente. Acest lucru obligă la o redefinire a lor, ceea ce permite trecerea către cel de-al doilea nivel.

Nivelul al doilea presupune identificarea inconsistenței la care fiecare formă a experienței este expusă dacă se concepe pe sine în mod dogmatic. În consecință, acum nu mai avem de-a face cu pretenții exclusiviste la adevăr: fiecare dintre formele experienței se concepe pe sine ca fiind un punct de vedere particular între altele la fel de îndreptățite și la fel de valide. Fiecare dintre ele reprezintă o viziune specifică despre unul și același obiect, conceput însă din unghiuri de vedere diferite: „frumosul, Dumnezeu, legea naturală sunt considerate a fi aspecte ale unei singure realități”². Esența fiecărei forme nu mai este considerată imuabilă și dată: fiecare dintre ele admite acum că are o istorie, în decursul căreia este posibil ca și celelalte forme să fi avut o influență asupra sa.

Cu toate acestea, momentul reflexiv, sau filosofic al experienței descoperă anumite inconsistențe și la acest nivel. Pe de o parte, este vorba de faptul că gândirea, deși concepe obiectul fiecărei forme a experienței ca pe un aspect diferit al aceleiași realități fundamentale, nu reușește să treacă dincolo de înțelegerea acestor obiecte ca fiind entități independente, adică identitatea lor este deocamdată numai una abstractă: „Dar care este această realitate fundamentală? Pentru artă, ea este frumusețea și nimic altceva. Pentru religie este pur și simplu Dumnezeu, care e începutul și sfârșitul. Pentru știință, nu e nimic altceva decât legea naturală. Caracterul exclusiv al acestor obiecte este o parte esențială a naturii lor”³. Acest lucru se petrece deoarece la nivelul la care ne aflăm, consideră Collingwood, gândirea nu a reușit încă să depășească opoziția dintre subiect și obiect, depășire posibilă numai pentru filosofie la nivelul său cel mai elevat.

¹ S.M., p. 41.

² S.M., p. 47.

³ S.M., p. 48.

Pe de altă parte, ca o consecință a celor arătate, conștiința consideră încă, la acest nivel, că formele experienței sunt „specii coordonate ale cunoașterii, specii ale unui gen, fiecare validă și autonomă”¹. Aceasta înseamnă că unitatea formelor, *rapprochement*-ul, este dat doar printr-o mediere a genului ale cărui specii sunt formele, iar suprapunerile dintre forme sunt considerate ca fiind simple suprapuneri de extensiune.

Sesizarea acestor inconsistențe prin exercițiul gândirii filosofice reflexive permite conștiinței să avanseze către cel de-al treilea nivel, în care „cele cinci forme ale experienței – și oricare altele ar mai putea exista – nu sunt specii ale unui gen, care pot fi luate în indiferent ce ordine, ci au o ordine naturală proprie lor”². Filosofia este aceea care descoperă acum că formele experienței nu sunt specii ale unui gen, ci elemente ale unei ierarhii, care nu se suprapun doar extensional, ci și datorită suprapunerii intensionale a categoriilor care le dau naștere. Ordinea presupusă de această ierarhie este aceea care poate fi constatată dacă se observă evoluția acestor forme în istoria dezvoltării conștiinței individuale, dar și devenirea spirituală a umanității în ansamblu. Această ordine este o serie în care „fiecare termen este ca și cum ar fi construit sau derivat din predecesorul său, astfel că nu apare *in vacuo*, nu este o întruchipare cu totul nouă a universalului, ci este esențialmente o modificare a termenului precedent”³.

Pe de altă parte, tot la acest nivel, experiența reflexivă descoperă identitatea despre care am văzut că apare deja în *Religion and Philosophy*, între subiect, gândire și obiectul gândirii. Aceasta înseamnă că relația dintre subiect și obiect devine una de identitate dialectică, ceea ce permite o înțelegere nouă a *rapprochement*-ului dintre formele experienței. Principiul acestuia afirmă că formele experienței „nu sunt cinci tipuri abstracte (...) a căror recurență într-o ordine fixă sau schimbătoare constituie experiența umană, ci tipuri a căror recurență le modifică perpetuu, astfel că se oglindesc una în cealaltă și dau naștere la noi determinații la fiecare revenire”⁴.

¹ S.M., p. 46.

² S.M., p. 50.

³ S.M., p. 55.

⁴ S.M., p. 56.

5. 2. 2. Semnificația dialecticii nivelurilor și formelor experienței

Am văzut prin urmare că există o dialectică internă a fiecărei forme a experienței, dar și o relație dialectică între aceste forme, așezate într-o ierarhie în care există și suprapuneri, fiecare dintre forme conținând adevărul într-o măsură mai mare decât cea care o precede, dar mai mică decât cea care îi succede. Rolul gândirii critice, a gândirii din exterior, reflexive devine acum limpede: ea nu este o critică pur distructivă, ci „o susținere a tuturor experiențelor pe care mai apoi le critică, deoarece nu le prezintă ca pe niște stranii și inexplicabile perversiuni ale minții (...) ci ca stadii prin care criticul însuși a trecut, și pe care le poate mărturisi fără a renunța la pretenția sa de raționalitate”¹.

Această dialectică triadică a nivelurilor formelor experienței nu apare pentru prima dată în *Speculum Mentis*. În mod implicit, ea se regăsește încă în *Religion an Philosophy*, spre exemplu în discuția referitoare la diversele modalități de a înțelege relația dintre om și divinitate. Astfel, dogmatismul de la primul nivel este „teismul transcendent absolut”, care vorbește despre existența „unui singur om despre care se crede că ar fi fost cu adevărat și întru totul divin”². La cel de-al doilea nivel se regăsește „panteismul imanent” despre care am mai amintit, după care „Dumnezeu nu se manifestă doar într-un singur om, ci în toate lucrurile”³. Aceste două concepții sunt considerate de către Collingwood eronate, deoarece ambele presupun că Dumnezeu este un universal în raport cu care omul este particularul, prima dintre ele fiind „tendința de a ridica un particular la nivelul de standard și unică instanță a unui universal”⁴, iar cealaltă o tendință de a considera că fiecare om, „ca o instanțiere particulară a naturii spiritului, a cărei universal este Dumnezeu, este în același timp atât o instanțiere a acelei naturi, cât și o manifestare a esenței lui Dumnezeu”⁵. În locul acestor interpretări, Collingwood propune o

¹ S.M., p. 45.

² R.P., p. 149.

³ R.P., p. 162.

⁴ R.P., p. 163.

⁵ R.P., p. 164.

viziune ce ține de abordarea filosofică tipică pentru al treilea nivel, în care între om și Dumnezeu există o relație de „identitate concretă în diferență”, adică nu un om, ci întreaga umanitate este chemată să realizeze identitatea cu divinul, care însă presupune un proces treptat, cumulativ și infinit.¹

Pe de altă parte, dialectica menționată nu se limitează la *Speculum Mentis*. O vom reîntâlni și în *Essay on Philosophical Method*, spre exemplu în contextul discuției despre tipurile de raționament universal caracteristice științei, care însă nu sunt adecvate și filosofiei. Astfel, corespunzătoare dogmatismului de la primul nivel, care tinde să definească întregul gen pornind de la una singură dintre speciile sale, este judecata care generalizează inductiv, de la singular la general: *inductio per enumerationem simplicem*.² Cel de-al doilea nivel dialectic dogmatic este exemplificat de două tipuri de judecăți care presupun de această dată relația dintre particular și universal: într-un caz se pleacă de la particular spre universal, în celălalt de la universal spre particular. În primul caz raționamentul pornește de la o cercetare a trăsăturilor speciilor pentru identificarea notei esențiale a genului ce le conține, în timp ce în al doilea acest element urmează prin definiție din natura apriorică a universalului și este apoi conferit deductiv speciilor genului respectiv. Trăsătura comună a lor este aceea că speciile sunt gândite ca fiind într-o relație univocă cu genul din care fac parte.

Maniera de raționare cu adevărat filosofică este însă, după Collingwood, una care păstrează ceva din primele, fiind o sinteză a lor, procedează „aranjând speciile într-o ierarhie și arătând că notele esenței generice apar cu tot mai multă claritate pe măsură ce ierarhia se apropie de punctul său culminant”³.

În aceste condiții, *Speculum Mentis* poate fi gândită ca o lucrare de tranziție, care face legătura între opera timpurie și aceea târzie a lui Collingwood. În mod esențial, ea este o expunere a modului în care fiecare dintre facultățile gândirii, când este pusă în acțiune, dă naștere unor dogmatisme caracteristice pentru primul nivel. Aceste dogmatisme, supuse gândirii critice reflexive, lasă loc

¹ R.P., p. 151 sq.

² E.P.M., p. 112.

³ E.P.M., p. 115-116.

altor niveluri și forme, însă lucrarea menționată se preocupă mai ales de acest prim nivel. Așa cum vom vedea mai târziu, celelalte două niveluri sunt fi mai pregnant prezente în abordările din lucrările mai târzii.

Ipoteza noastră este însă că această dialectică triadică poate fi regăsită și în acestea din urmă, ceea ce face ca *Speculum Mentis* să fie nu doar o punte de legătură între opera de tinerețe și aceea de maturitate a lui Collingwood, dar să poată fi considerată și un fel de prolegomene pentru analiza gândirii reflexive caracteristice pentru nivelurile al doilea și al treilea, despre care vom încerca să demonstrăm că apar în scrierile târzii. Dacă această ipoteză se susține, atunci se va putea argumenta în favoarea continuității esențiale a operei collingwoodiene, împotriva interpretărilor pe care le-am amintit în capitolul 3. De asemenea, în măsura în care filosofia este prin excelență gândirea reflexivă de al treilea nivel, vom putea arăta cum ea își păstrează nu doar autonomia, dar și preeminența asupra celorlalte forme ale experienței, respingând astfel criticile la adresa presupusului istorism radical al lui Collingwood. În fine, dacă vom putea regăsi elementele acestei scheme dialectice și în lucrările ulterioare, aceasta ne va permite formularea unor concluzii cu privire la aspectul sistematic al operei lui Collingwood, fie și numai la nivel de concepție și intenție, dată fiind boala și moartea sa prematură care nu i-a permis ducerea la bun sfârșit a tuturor proiectelor intelectuale.

5. 3. Arta, religia și știința

După cum am văzut, Collingwood consideră că lista facultăților minții umane este una deschisă. Pentru el însă, aceste facultăți sau categorii, sau deprinderi ale minții de a opera într-un anumit mod (Collingwood utilizează și termenul *habit*, greu de echivalat în limba română altfel decât prin *habitus*) sunt în număr de cinci: imaginația, credința, facultatea universalului abstract sau intelectul și rațiunea, care comportă două specii: una care tratează individualul concret și una care se ocupă de universalul concret. Corespunzătoare acestor facultăți sunt formele experienței, în contextul cărora fiecare dintre aceste facultăți deține preeminența supra celorlalte: arta, ca expresie a imaginației, religia a credinței, știința, a intelectului, istoria ca teorie a individualului concret și

filosofia, care le transcende pe toate celelalte, căutând să ofere un punct de vedere absolut asupra spiritului concret. În realitate, afirmă Collingwood, nu există acte de gândire care să fie expresia exercitării unei singure facultăți, ci în orice asemenea act sunt prezente toate, deși una dintre ele are rolul principal. Spre exemplu, elementul estetic, imaginația, este prezent în orice demers de gândire, în măsura în care acesta presupune un proces de formulare de întrebări și de identificare de răspunsuri pentru ele: „Strict vorbind, întreaga experiență este estetică, deoarece imaginația este un factor în fiecare act cognitiv; și nici o experiență nu este pur estetică, deoarece nu există nici o experiență concretă din care actul logic al asertării să fie cu totul absent”¹.

Pe de altă parte, însă, într-o primă instanță, aceste elemente sunt concepute în mod abstract, ca fiind izolate și autonome unele față de celelalte, ceea ce face ca formele experienței să se considere inițial ca reprezentând viziuni independente și auto-consistente asupra întregii experiențe. Chiar și filosofia, atunci când caută să-și definească inițial specificul, comite eroarea (care, desigur, se dovedește abia mai târziu a fi o eroare) de a se concepe pe sine „ca pe o formă specializată a experienței, în loc de a înțelege faptul că ea este pur și simplu conștiința de sine a experienței în general”². În calitate de prim pas pe drumul devenirii conștiinței, arta procedează prin absolutizarea elementului estetic, imaginația, despre care consideră că îi este esența specifică. Odată însă cu instituirea ei ca formă specifică a experienței, intervine gândirea filosofică reflexivă care, analizând în manieră critică presuposițiile acestei modalități a spiritului omenesc, asigură mersul înainte al dialecticii sale interne triadice, conform schemei pe care am prezentat-o mai înainte.

5. 3. 1. Dialectica internă a artei

Arta se definește pe sine ca manifestare pură a imaginației. Prin intermediul gândirii critice, devin apoi explicite nu doar presuposițiile care stau la baza acestei instituirii, ci și procesul istoric prin care ele au ajuns să se nască. Prin investigarea istorică a

¹ S. M., p. 83.

² S. M., p. 256.

presupozițiilor de la primul nivel, arta se găsește dintr-o dată pusă în situația paradoxală de a se nega pe sine deoarece, ca imaginație pură, ea descoperă că nu poate avea o istorie. Aceasta pentru că, dacă arta este un produs al imaginației pure atunci „operele de artă se vor ignora mereu una pe cealaltă și fiecare va începe din nou de la capăt: ele sunt monade fără ferestre”¹. Urmează că este imposibil să se facă o comparație sau o legătură între diversele produse ale activității artistice, din prezent ori din trecut. Dar, mai general vorbind, arta este un produs al spiritului uman, iar caracteristica spiritului este nu doar faptul că este creativ, ci și că poate da seama, filosofic și istoric, de creațiile sale. Însă dacă vom concepe arta ca activitate a imaginației pure și vom încerca să dăm seamă istoric de presupozițiile sale, ajungem la o situație contradictorie, care reprezintă momentul negativ al dialecticii sale la primul nivel. Rezolvarea acestei contradicții înseamnă două lucruri: pe de o parte, arta ca produs al imaginației pure descoperă că este inconsistentă și face loc pentru apariția în scenă a următoarei forme a experienței, religia. Pe de altă parte, ea procedează la o reinterpretare a ideii de imaginație, și astfel arta face un pas înainte în dialectica sa internă. Aceste două procese se petrec în același timp, astfel încât nașterea religiei nu înseamnă dispariția artei ca formă a experienței, ci este simultană cu transformarea conștiinței de sine a artei.

Același efect îl are și analiza filosofică pe care conștiința artistică o întreprinde asupra sieși la acest prim nivel. Deși începe prin a afirma că actul artistic este imaginație pură, conștiința descoperă curând că orice act artistic trebuie să aibă o logică internă, ba mai mult, că aceasta din urmă prevalează asupra actului imaginativ. Cu alte cuvinte, nu poate exista act pur al imaginației, ci doar unul însoțit de gândire: chiar afirmația după care arta ar fi imaginație pură este produs al gândirii conceptuale, filosofice. Actul artistic este „o creație auto-critică, iar momentul critic sau conceptul – ideea de structură sau de relevanță – este întotdeauna în avans față de momentul criticat, curentul imaginației pe care îl controlează”². Urmează că arta trebuie

¹ S.M., p. 71.

² S.M., p. 97.

să se reconsidere pe sine, pe de o parte, iar pe de altă parte, trebuie să facă loc pentru apariția în scenă a religiei.

Analiza critică a acestui prim nivel ne descoperă conștiința artistică în exercițiul său autoreflexiv, istoric și filosofic, în urma căruia devine evident atât faptul că arta trebuie să aibă o istorie, dar și că ea trebuie să presupună un context de idei generale la fundamentul actului creator, chiar dacă pentru aceasta are nevoie să se reconsidere pe sine. Dar acest lucru mai înseamnă și că arta este atât istorie implicită, cât și filosofie implicită, adică gândire implicită în loc să fie doar pură imaginație.

Acest prim moment dialectic al evoluției conștiinței artistice este numit de Collingwood „estetism”. Dogmatismul său, constând pe de o parte în conceperea artei ca produs al imaginației pure, iar pe de alta în absolutizarea artei ca formă de cunoaștere, se dovedește inconsistent. Aceasta nu înseamnă însă dispariția artei, ci numai a ideii că arta e imaginație pură: asistăm pe de o parte la apariția altor forme ale experienței, începând cu religia, și pe de altă parte la evoluția conștiinței artistice înseși, către un al doilea nivel, la care arta admite că este o formă a experienței între alte asemenea forme, gândite ca specii coordonate ale cunoașterii.

Despre acest al doilea nivel al conștiinței artistice, Collingwood discută atât în *Speculum Mentis*, dar mai ales în *Outlines of a Philosophy of Art* (1925), lucrare destinată în mod explicit să ducă mai departe programul formulat în cea dintâi, căreia îi dezvoltă implicațiile în ceea ce privește filosofia artei. În această lucrare se arată pe larg cum, la acest al doilea nivel se reia eroarea întâlnită la cel precedent, care constă într-o interpretare eronată a raportului imaginație-rațiune. La primul nivel, eroarea constă în a identifica specia – imaginația – cu genul în întregul său (cu activitatea conștiinței în ansamblu), deci de a crede că imaginația e singura formă a activității conștiinței, iar arta singura formă validă a experienței. La acest al doilea nivel, eroarea are o formă diferită: imaginația este concepută din nou ca separată față de rațiune, dar nu mai este identificată cu întregul gen, ci doar cu una dintre speciile sale, care e considerată la fel de îndreptățită precum celelalte. Urmează că arta este gândită ca o specie a experienței, la fel de întemeiată ca și celelalte și având un statut egal cu al acestora. Pentru a putea oferi un

răspuns întrebării privitoare la esența și presuposițiile artei, conștiința procedează acum la o cercetare a modului în care arta interacționează cu celelalte forme ale experienței. Se constituie astfel imaginea experienței ca o pluralitate de activități separate, care au obiecte distincte, și a căror relație este aceea a speciilor coordonate ale unui gen. Acest tablou este produsul faptului că, la acest nivel, consideră Collingwood, conștiința încă nu a depășit opoziția dintre subiect și obiect, care va fi surmontată abia mai încolo. Din acest motiv, deși o filosofie a artei este resimțită ca necesară, ea încă nu se poate constitui pe acest nivel: pentru a descoperi ce e arta, e nevoie să aflăm mai întâi care e natura conștiinței care produce obiecte artistice, adică să construim o „filosofie antropologică”: „singura filosofie posibilă a artei este o filosofie generală a omului și a lumii sale, cu referire specială la funcția omului ca artist și la frumos ca aspect al lumii sale”¹. Dar, datorită preeminenței modelului gen – specii coordonate ca model explicativ al experienței, această filosofie antropologică nu este încă posibilă, întrucât acest model nu e decât un adevăr parțial și provizoriu: „arta, religia, știința și așa mai departe, care sunt aici tratate ca specii ale unui gen numit activitate, sunt în realitate relaționate într-un mod care nu e tocmai acela al unor specii coordonate (...) pentru moment este suficient să arătăm că logica genului și speciei este utilizată la acest stadiu al cercetării ca o primă aproximație a unui adevăr pe care nu îl epuizează”².

Reflecția asupra artei are, la acest nivel, și un caracter istoric evident. Acesta derivă din faptul că investigarea presuposițiilor artei, ca și a oricărei forme a experienței, presupune cunoașterea diferitelor manifestări ale acelui tip de experiență, care s-au cristalizat de-a lungul timpului. Nu e vorba de o deducere apriorică a acestor principii fundamentale, ci de o identificare a lor prin compararea experiențelor artistice ale celui care le investighează cu cele ale altor persoane. Dacă principiile nu sunt deduse aprioric, urmează că ele nu au un caracter atemporal, absolut, ci că sunt istoricește determinate, și nu putem vorbi de principii absolute ale artei, ci numai de principii caracteristice pentru înțelegerea artei în locuri și momente determinate.

¹ O. P. A., p. 8.

² O.P.A., p. 11.

Experiența artistică de al doilea nivel se dovedește astfel și ea incompletă, ceea ce face necesară trecerea către nivelul următor, numit uneori de Collingwood „estetică filosofică”, și analizat în detaliu în *The Principles of Art* (1938).

La acest nivel, relația dintre imaginație și rațiune este gândită în termenii unui *rapprochement* care constă într-o „suprapunere dialectică”. Identitatea aceasta este posibilă datorită faptului că acum este pe deplin înțeleasă ideea că arta este filosofie implicită, iar opoziția dintre obiect și subiect este depășită.

Investigația din *The Principles of Art* este destinată în mod explicit descoperirii fundamentelor experienței estetice determinate caracteristice unei perioade anume și unui loc precis: Anglia anului 1938, ea trebuind să fie „soluția unor anumite probleme ce răsar din situația în care artiștii se găsesc aici și acum”¹. Cu toate acestea, principiile după care se exercită gândirea reflexivă sunt acum atât istorice, cât și trans-istorice. Sunt istorice deoarece ele nu se revelează unei gândiri abstracte, ci unei minți concrete, angajată în actul reconstrucției istorice, dar sunt și trans-istorice întrucât sunt derivate din principii transcendente care determină orice investigație critică, nu doar pe cea a artei. Cele mai importante dintre ele afirmă că „întreaga gândire există în vederea acțiunii” și că „analiza filosofică a oricărei forme de viață are implicații existențiale serioase asupra culturii ca întreg”².

La nivelul al treilea al dialecticii experienței artistice, arta este înțeleasă ca o formă de autocunoaștere a spiritului, ce apare din tentativa conștiinței de a dobândi adevărul. Există o conștiință „autentică” și o conștiință coruptă, care se manifestă în toate domeniile experienței. În domeniul artistic, ele conduc la apariția, respectiv, a artei autentice și a celei corupte.³ Trăsătura conștiinței corupte este discrepanța dintre intenția declarată și posibilitățile de ducere a ei la îndeplinire: în cazul ei, „spiritul, după ce și-a format o falsă concepție despre sine, încearcă să trăiască această concepție. Dar falsitatea concepției înseamnă tocmai că ea nu poate fi «trăită» (...) Rezultatul este o inconsistență clară între teorie și practică; iar această

¹ P.A., p. VI.

² P.A., p. VII.

³ P.A., p. 284.

inconsistență, fiind un motiv de insatisfacție, este punctul de pornire al unei încercări de cunoaștere mai bună de sine”¹.

Arta contemporană, după opinia lui Collingwood, este una coruptă, deoarece artistul a pierdut contactul cu publicul său. Acest contact poate fi regăsit numai dacă teoria artei înțelege ca artă pură (caracteristică primului nivel) este înlocuită cu aceea a artei ca activitate concretă (caracteristică celui de-al treilea nivel), ceea ce înseamnă că „monadologismul” estetismului de prim nivel poate acum să fie înlocuit de o adevărată „filosofie antropologică a artei”. Ideea fundamentală a acesteia e aceea că arta este în mod fundamental acțiune, ceea ce înseamnă că activitatea artistului se suprapune, în acest sens cu aceea a omului de știință, a istoricului, a teologului sau filosofului. Arta nu încetează să fie produs al imaginației, însă procesul imaginativ este acum conceput ca fiind în întregime sub controlul ferm al gândirii. Aceasta pentru că arta nu este expresia unor emoții abstracte, ci a emoțiilor unei ființe gânditoare.²

Ideea aceasta înseamnă că acum arta a ajuns la conștiința de sine, în sensul că a descoperit că opoziția dintre imaginație și rațiune era una artificială, ceea ce-i permite să înțeleagă unitatea lor fundamentală, fără însă a sacrifica punctul de vedere estetic, adică fără a dizolva cu totul imaginația în rațiune, și conștiința artistică în aceea religioasă.

5. 3. 2. Dialectica internă a religiei

Dacă arta are drept notă specifică distincția dintre imaginație și rațiune, iar dialectica ei este o mișcare ce pleacă de la opoziția abstractă între ele și avansează către unitatea lor, religia, la rândul său va avea ca trăsătură particulară opoziția abstractă dintre credință și rațiune, iar dialectica ei este drumul către unitatea concretă a acestor facultăți. După cum punctul de plecare al artei este faptul de a se înțelege pe sine ca produs al imaginației pure, religia se definește inițial în calitate de credință pură. Ea apare ca formă a experienței atunci când conștiința descoperă inconsistența modului în care arta se concepe pe ea însăși ca produs al purei imaginații, în același timp cu

¹ S.M., p. 250.

² P.A., p. 235, 252.

trecerea conștiinței artistice de la primul la cel de-al doilea nivel al dialecticii interne a artei. După cum am văzut, gândirea reflexivă descoperă că există o inconsistență la acest nivel, dată de faptul că arta concepută ca expresie a imaginației pure nu are mijloace de a transmite mesajul pe care îl conține. Apare astfel necesitatea depășirii nivelului pur estetic și a trecerii către estetic-logic, adică de a face posibilă exprimarea în limbaj conceptual a ceea ce e conținut în actul imaginativ. Acest lucru devine posibil în religie, care reprezintă asertarea ca real a ceea ce imaginația construiește, și chiar mai mult, afirmarea convingerii că ceea ce a fost asertat există realmente așa cum a fost asertat: demersul esențial al religiei constă în „a aserta ceea ce imaginează, adică a crede în realitatea produselor propriei imaginații”¹. Această atitudine, ce constă în afirmarea și considerarea ca real și adevărat a ceea ce a fost imaginat se numește, după Collingwood, credință.

Prin urmare, facultatea specifică a religiei este credința, devenirea ei este istoria încercărilor de a afirma ca adevăr ceea ce este obiect al credinței, iar drumul pe care îl parcurge dialectica sa este acela de la opoziția abstractă între credință și rațiune, către unitatea lor concretă, care rămâne idealul asimptotic de atins la nivelul acestei forme a experienței. Cele trei forme ale experienței religioase care se constituie astfel vor fi, respectiv, filosofia religioasă dogmatică (ce nu recunoaște altă formă posibilă de cunoaștere), analiza filosofică a credinței (care descoperă că religia este una dintre formele posibile de raportare la realitate) și teologia filosofică (la nivelul căreia se încearcă unificarea credinței cu rațiunea).

La un prim nivel, religia postulează opoziția netă dintre credință și rațiune, și se afirmă pe sine, dogmatic, drept produs al credinței pure și drept singura expresie posibilă a adevărului. Această teorie a credinței pure se dovedește însă la fel de inconsistentă ca și aceea a imaginației pure, deoarece ea presupune nu doar afirmarea unui adevăr de credință, ci și teoretizarea lui. În acest fel sacru, Dumnezeu ca obiect al credinței se transformă în conceptul de sacru, Dumnezeu ca obiect al rațiunii. Odată ce se afirmă că Dumnezeu este o realitate, se trece la forma critică a conștiinței religioase, care trebuie

¹ S.M., p. 111.

să identifice presupuzițiile acestui tip de experiență. Teoria presupuzițiilor conștiinței religioase este tocmai teologia, care are un caracter esențialmente filosofic.

Collingwood consideră că imposibilitatea de a menține opoziția dintre credință și rațiune afirmată în mod abstract vine din faptul că religia are drept trăsătură esențială confuzia pe care o face între limbajul simbolic și cel conceptual. Distincția dintre simbol și sensul său este implicită, dar nu este încă făcută explicită în religie la acest nivel.¹ Aceasta înseamnă că, dat fiind conținutul mesajului său, intraductibil în concepte, conștiința religioasă este constrânsă a-l exprima în formă figurată, metaforică. Eroarea caracteristică dogmatismului religios este de a lua aceste metafore și simboluri drept adevăruri teoretice ca atare, situație în care metaforele sunt tratate ca și când ar fi concepte, confundându-se sensul lor figurat cu cel propriu. Ea nu se mulțumește cu exprimarea figurată a unui adevăr pe care vrea să-l reveleze indirect, ci începe să argumenteze în favoarea expresiei acestui adevăr, considerată în sensul său propriu, nu în cel figurat. Se trece deci la o explicitare a imaginilor în termeni conceptuali, care se bazează pe acceptarea distincției între simbol (limbaj) și sensul său. Acceptarea e necesară deoarece se vede imediat că „luate literal, afirmațiile făcute de religie sunt adesea false sau cel puțin îndoielnice”².

Acest pas înainte deschide două căi noi de evoluție a conștiinței. Pe de o parte, el conduce la apariția științei ca formă autonomă a experienței umane. Știința, consideră Collingwood, are la fundamentul său distincția între limbaj și semnificație, exprimată în dihotomiile folosite de ea, precum cele dintre particular și universal, aparență și realitate, eveniment și cauză, fenomen și lege generală. Pe de altă parte, însă, apariția științei nu trebuie să echivaleze cu extincția conștiinței religioase: aceasta avansează către al doilea și al treilea nivel, urmărindu-și mereu obiectivul său ideal, *rapprochement*-ul dintre credință și rațiune. Collingwood critică deosebit de dur perspectiva teoretică după care nașterea și evoluția științei înseamnă moartea religiei, considerând că eliminarea oricărei forme a

¹ S.M., p. 127 sq.

² S.M., p. 130.

experienței în favoarea alteia reprezintă o acțiune irațională și patologică, cu efecte dezastruoase asupra culturii și civilizației în general. Religia are un statut special, întrucât ea este „pasiunea care inspiră o societate în a persevera într-un anumit mod de viață și a se supune regulilor care o definesc (...) Civilizația moare pentru că oamenii cărora le aparține și-au pierdut credința în ea (...) Ei nu mai au trăirea religioasă a regulilor ei, care trebuie respectate cu orice preț (...) Așa a sfârșit civilizația greco-romană (...) deoarece pasiunea religioasă care i-a oferit forța motrice a încetat să mai existe”¹.

Prin urmare, religia continuă să existe chiar și după apariția științei, după cum arta a continuat a exista și după nașterea religiei. Despre cel de-al doilea nivel al dialecticii interne a religiei, Collingwood a avansat anumite idei încă în *Religion and Philosophy*, după cum am mai văzut. Aici se poate observa o primă încercare de a teoretiza unitatea dintre credință și rațiune, evidentă în modul în care este concepută religia: „Astfel, religia nu este activitatea unei singure facultăți, ci o activitate combinată a tuturor elementelor spiritului”². Ea presupune un element afectiv, unul moral, unul estetic și, cel mai important dintre toate, un element teoretic, rațional: „În primul rând, religia este fără îndoială o chestiune de intelect, o activitate filosofică. Miezul și temeiul său însuși este credo-ul, iar fiecare credo este o viziune asupra universului, o teorie asupra omului și a lumii, o teorie asupra lui Dumnezeu”³. Acest element rațional este de găsit și în celelalte forme ale experienței, a căror unitate am văzut că este privită în lucrarea menționată ca un rezultat al identității de obiect între toate aceste forme. Însă identitatea lor de obiect este una care ne determină să le gândim drept specii coordonate ale aceluiași gen, ceea ce am văzut că este caracteristica celui de-al doilea nivel al dialecticii interne a oricărei forme a experienței.

Cel de-al treilea nivel al conștiinței religioase va fi abordat abia în *Speculum Mentis*, unde se tinde către o autentică unificare a rațiunii și credinței, și de asemenea în articolul cu titlu sugestiv

¹ R.G. Collingwood, *Fascism and Nazism*, în „Philosophy”, 15, 1940, p. 168-176, republicat în E.P.P., p. 187-196.

² R.P., p. XVI.

³ R.p., p. XV.

Reason is Faith Cultivating Itself (1927)¹. Aici este analizată teoria *cogito*-ului cartezian ca exemplu de certitudine rațională și totodată de chestiune de credință (în măsura în care se sprijină pe o convingere directă și nu este concluzia unui raționament), și prin urmare ca primă expresie a ideii că sursa întregii cunoașteri este credința sau certitudinea intuitivă. Această idee a lui Descartes „rezolvă problema relației dintre credință și rațiune. Rațiunea însăși este de acum văzută ca depinzând (...) de aceea certitudine imediată și indemonstrabilă care este credința; credința nu mai este de acum separată de rațiune și nici nu i se mai prescrie un domeniu în care să opereze de una singură, ci este precum sufletul al cărui trup este rațiunea”². Presupozițiile conștiinței religioase (cum ar fi ideea de responsabilitate, ideea existenței unui spirit infinit de care suntem cumva dependenți, ideea eternității noastre) au, toate, același statut ca și *cogito*-ul cartezian: nu pot face obiectul unor demonstrații raționale și sunt premisele oricărei argumentări. Credința este, prin urmare, sursa rațiunii, iar rațiunea reprezintă articularea sistematică a credinței. Din acest motiv, se poate spune că rațiunea este prezentă în credință în mod implicit, pe de o parte pentru că numai prin rațiune ajunge credința să-și descopere propria natură, iar pe de altă parte pentru că toate conținuturile disciplinelor teoretice, înainte de a fi exprimate în științe sau în filosofie, au fost prezente în mintea oamenilor în forma unor credințe religioase.³

În acest fel trebuie deci înțeleasă unitatea dintre credință și rațiune. Ea este însă o identitate în diferență, așa cum e prezentată atât în *Speculum Mentis*, cât și într-un text din 1928, *Faith and Reason*, care pune în evidență mai ales diferențele din această identitate.⁴ Astfel, dacă rațiunea și credința reprezintă modalități de raportare la una și aceeași realitate, diferența esențială dintre ele este aceea că, pe

¹ R.G. Collingwood, *Reason is Faith Cultivating Itself*, în „Hibbert Journal”, XXVI, 1927, p. 3-14.

² *Ibidem*, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 13.

⁴ R.G., Collingwood, *Faith and Reason*, în vol. *God and the Modern World*, ed. by A.A. David, New York, Dutton, 1929.

când credința privește realitatea ca pe un tot, rațiunea are în vedere părțile, detaliile sale în individualitatea lor.¹

Atitudinea religioasă față de realitate are anumite presupoziii, care face posibile o serie de distincții în sânul credinței, între credința teoretică (ideea că universul este rațional, ceea ce e și o presupuziție a științei), credința practică (ideea că viața merită trăită, că noi suntem liberi și că lumea e deschisă mai multor posibilități) și credința emoțională (sentimentul îndreptat către universul văzut ca întreg).

Corespunzător acestei concepții tripartite asupra credinței, există și o viziune triadică a rațiunii: la rândul său ea este teoretică (tratează toate lucrurile ca fiind demne de a fi studiate), practică (alege anumite scopuri particulare de atins) și emoțională (tratează fiecare lucru ca sursa unei anumite stări emoționale specifice). Concluzia este aceea că sfera rațiunii este aceeași cu sfera credinței, adică întregul existenței, însă credința se raportează la el ca la un tot, pe când rațiunea are în vedere lucrurile ce-l compun ca separate și finite.

Nu trebuie însă pierdută din vedere unitatea fundamentală dintre credință și rațiune, la care conștiința ajunge la acest al treilea nivel: credința nu poate exista în absența rațiunii, deoarece are nevoie de gândirea discursivă pentru a-și traduce adevărurile (care la primul nivel sunt simple abstracții) într-un sistem de idei și reguli de acțiune. La rândul său, rațiunea are nevoie de credință deoarece operează pe baza unor presupoziii despre univers care nu pot fi descoperite inductiv sau deduse, ci sunt asumate printr-un act de credință.²

5. 3. 3. Dialectica internă a științei

Am văzut că principala problemă a primului nivel al conștiinței religioase, care determină atât trecerea la cel de-al doilea nivel, cât și apariția conștiinței științifice, este conceperea greșită a relației dintre simbol și semnificația sa. Simbolul este considerat în semnificația sa literală și este tratat mai degrabă ca un concept, în manieră teoretică, discursivă, decât ca un obiect al credinței. Această atitudine, care este doar implicită la nivelul conștiinței religioase, devine explicită la nivelul aceleia științifice: abordarea rațională

¹ *Ibidem*, p. 220-222.

² *Ibidem*, p. 224-225.

devine una explicită, iar distincția dintre simbol și sens trece în aceea dintre aparență și realitate, sau dintre universal și particular.

Nivelul întâi al dialecticii științei, numit de Collingwood „știința abstractă”, are drept notă distinctivă considerarea universalului abstract drept real și adevărat. Această atitudine reprezintă o reminiscență a conștiinței religioase, care consideră că sacrul, obiectul religiei, este o realitate transcendentă. În știință, ea re apare sub forma ideii că obiectul gândirii, realitatea, este în totalitate distinct de gândirea însăși.

Știința naturii, în maniera în care a fost concepută de către elini, este un bun exemplu al acestei tendințe. Ea este esențialmente deductivă, iar obiectul său este un concept abstract pur, la care se ajunge pe o cale independentă de experiența empirică: „Știința, în forma sa cea mai pură și mai nesofisticată, ca simplă asertare a conceptului abstract, este *a priori* sau deductivă. Ea este construită prin simpla deducere a implicațiilor unui concept dat. Dar deoarece cunoașterea conceptelor nu poate fi derivată din experiența sensibilă, conceptele care formează obiectul științei trebuie să fie cunoscute independent de orice astfel de experiență”¹. Această viziune asupra științei este însă auto-contradictorie: dorindu-se a fi o cunoaștere a lumii înconjurătoare prin gândirea pură, știința ar trebui să se presupună pe ea însăși. Încă Platon, arată Collingwood, a observat că știința trebuie să cunoască dinainte ceea ce urmează să descopere (să-și „reamintească”) în manieră deductivă a priori pentru ca acest model să fie funcțional. Pe de altă parte, deși elinii, în frunte cu Platon, considerau că sursa acestor concepte generale este una apriorică, anterioară experienței sensibile, practica ne arată că ele sunt derivate empiric: „Platon a crezut că în *Republica* a dezvoltat un concept de dreptate în întregime *a priori*, dar nimeni nu poate să nu vadă că el în realitate a făcut un comentariu al profunde sale experiențe privitoare la lumea politică greacă”².

Știința abstractă elină a lăsat loc abia odată cu Renașterea științei empirice, ceea ce a condus la prevalența aparentă a logicii inductive asupra celei deductive. Aparentă, deoarece „logica inductivă

¹ S.M., p. 164.

² S.M., p. 178.

nu o înlocuiește realmente pe cea deductivă; se ridică în fața ei totodată ca aliat și dușman. Observația și experimentul nu înlocuiesc deducția *a priori*; mai degrabă se spune că ele stau în spatele acesteia și sunt presupuse de către ea, fiecare proces deductiv sprijinindu-se pe o inducție anterioară”¹. În realitate, inducția se sprijină pe o serie de presupoziii care nu pot fi obținute inductiv, ci sunt apriorice, cum ar fi legea cauzalității, sau principiul uniformității naturii.

În consecință, se ajunge la o situație paradoxală: modelul deductiv al științei conduce la ideea că lucrul care este de cunoscut trebuie cunoscut dinainte de cunoaștere, iar modelul inductiv am văzut că îl presupune pe cel deductiv. Această situație, consideră Collingwood, se datorează faptului că știința abstractă are drept fundament și notă distinctivă separația dintre universal și particular, ceea ce ridică problema modului prin care poate fi cunoscut universalul, adică problema opțiunii între cunoașterea deductivă și aceea inductivă. Mai mult decât atât, dacă opoziția universal – particular este menținută, cunoașterea inductivă este imposibilă, deoarece ea presupune faptul că universalul este cumva imanent în particular. Dacă n-ar fi astfel, nu s-ar putea niciodată trece de la cunoașterea particularului la aceea a universalului. În consecință, descoperirea acestor inconsistențe marchează trecerea conștiinței către o nouă formă a experienței, care își definește obiectul ca pe o sinteză între particular și universal. Această sinteză este faptul concret sau singularul, iar cunoașterea lui poartă numele de istorie.

Aceasta nu înseamnă însă dispariția științei. Știința continuă să existe, însă trebuie să se reconsidere, în calitate de cunoaștere nu a universalului abstract, pur și imuabil, ci a faptului concret. Faptul concret este o sinteză de permanență și schimbare, astfel încât știința trebuie să renunțe la distincția dintre aparență și realitate, la statutul său de cunoaștere a realului și să se reconstruiască în calitate de teorie a posibilului. Aceasta înseamnă că știința constă nu din enunțuri asertorice, ci din unele ipotetice: „Știința nu spune care este realmente adevărul, ci spune ce ar fi adevărat dacă altceva, formulat ca ipoteză, ar fi adevărat. Ea nu afirmă niciodată că S este P, ci că, dacă ar exista

¹ *Loc. cit.*

un S, atunci el ar fi P. Procedeul său constă, prin urmare, în a face mai întâi o asumptie, și apoi în a deduce consecințele acelei asumptii”¹.

Continuându-și existența chiar după nașterea conștiinței istorice, știința trece la al doilea nivel al dialecticii devenirii sale. Aici ea trebuie să accepte că este într-un anumit fel identică cu istoria, întrucât are același obiect cu aceasta, anume faptul concret, singularul, dar în același timp să nu-și piardă complet identitatea și dreptul la existență. Nu vom insista prea mult asupra acestui al doilea nivel, ci vom spune doar că trăsătura esențială a conștiinței științifice specifice lui este considerarea formelor experienței (între care ne interesează acum știința) ca specii coordonate ale aceluiași gen, iar expunerea acestui punct de vedere ține de doctrina prezentată în *Religion and Philosophy*, despre care am vorbit pe larg în capitolul al patrulea. O altă scriere la care ne-am putea referi în legătură cu această problemă este *Are History and Science Different Forms of Knowledge?*, a cărei concluzie este aceea că „analiza științei în termeni epistemologici este astfel identică cu analiza istoriei, iar distincția dintre ele ca forme separate de cunoaștere este o iluzie”², însă și despre această lucrare am discutat în amănunt în capitolul menționat.

În ceea ce privește cel de-al treilea nivel, el face obiectul unei scrieri de mai mare întindere, *The Idea of Nature*, ce reunește o serie de conferințe din anii 1934 și 1939, revizuite de Collingwood în ultimii ani ai vieții și publicate postum, în ediția lui T.M. Knox, în 1945.

O primă trăsătură a acestui nivel al conștiinței științifice o reprezintă înțelegerea, datorată apariției gândirii istorice, a faptului că știința nu studiază abstracțiuni, ci procese concrete reale, care sunt supuse schimbării și dezvoltării: „Astfel, s-a dovedit prin experiment că este posibilă cunoașterea științifică privitoare la obiecte care sunt într-o constantă schimbare (...) Concepția istorică privind procesele sau schimbările cognoscibile științific, a fost aplicată lumii naturale, sub numele de evoluție”³.

De aici decurge o altă caracteristică importantă a acestui nivel al dialecticii științei, anume faptul că istoria este privită ca un organon

¹ S.M., p. 183.

² E.P.H., p. 32.

³ I.N., p. 13.

al științei. Atât „faptele” pe care le studiază științele naturale, cât și teoriile despre ele au un caracter istoric: „astfel, un fapt «științific» este o clasă de fapte istorice” iar „o teorie științifică nu doar se sprijină pe anumite fapte istorice și este verificată sau infirmată de alte fapte istorice anume; ea însăși este un fapt istoric, și anume faptul că cineva a propus ori acceptat, a verificat sau a infirmat aceea teorie”¹.

Propriu acestui al treilea nivel este, de asemenea, înlocuirea perspectivei moderne asupra naturii, în care aceasta era înțeleasă ca o mașinărie, cu o imagine despre natură ca un proces. Ca și gândirea, natura este acum privită ca fiind o sumă de procese, iar ideea de substanță, de structură a obiectelor face loc ideii de funcție: „Natura va fi înțeleasă ca fiind constituită din procese, iar existența oricărui tip special de lucru din natură va fi înțeleasă ca însemnând că un tip special de procese au loc acolo”². De asemenea, la acest nivel, este conștientizată importanța esențială a observatorului, care nu mai este considerat exterior evenimentului din natură pe care îl studiază, ci el este cel care fixează cadrul și scala în care acest eveniment e observat și interpretat, importanță analoagă cu aceea a istoricului care studiază evenimente istorice, fapt exprimat de Collingwood în forma principiului „spațiului minim și timpului minim”³.

Ceea ce stă în spatele tuturor acestor caracteristici ale conștiinței științifice de nivelul al treilea este perspectiva evoluționistă asupra naturii, care privește natura ca fiind esențialmente istorică și, implicit, o suprapunere între știință și istorie, care poate să pară problematică. Am văzut că, până aici, cel de-al treilea nivel al oricărei forme a experienței are un caracter „filosofic”, în timp ce aici avem de-a face cu modelul unei științe esențialmente istorice, ceea ce pare că anulează schematismul dialectic pe care l-am identificat până acum.

La aceasta, se poate răspunde în două moduri. Mai întâi, trebuie spus că, așa cum vom încerca să arătăm în capitolele următoare, istoria, la rândul ei, conține în sine în mod implicit filosofia, astfel că în ultimă instanță, și știința, care se raportează la istorie în mod analog, are o componentă filosofică. În altă ordine de idei, nu trebuie să uităm ceea ce am subliniat mai înainte, și anume

¹ I.N., p. 178.

² I.N., p. 17.

³ I.N., p. 17-25.

faptul că toate schemele despre care vorbim aici au fost concepute de către Collingwood cu un caracter esențialmente deschis. Momentul în care el descrie conștiința științifică, nivelurile parcurse de ea și situația sa actuală nu este unul final, ci doar stadiul în care se afla aceasta la momentul respectiv. Iar acel moment este descris de către filosoful britanic drept unul dominat în mod esențial de maniera istorică de gândire, astfel că este de așteptat ca în viitor el să fie urmat de unul a cărui amprentă să fie filosofică.¹ Conștiința umană, și odată cu ea aceea științifică, este încă pe drum, astfel încât e de așteptat ea să cunoască noi dezvoltări. Referindu-se la celebra propoziție hegeliană de la finalul *Prelegerilor de filosofia istoriei*, după care *Bis hierher ist das Bewusstseyn gekommen* (până aici a ajuns conștiința), Collingwood scrie, în paginile de încheiere ale cărții *The Idea of Nature*: „În mod similar, trebuie să spun acum: «Până aici a ajuns știința». Toate cele ce s-au spus până aici reprezintă doar un raport provizoriu privind istoria ideii de natură până în momentul de față. Dacă aș fi știut ce pași înainte se vor înregistra în viitor, aș fi făcut deja acei pași”².

Încheiem aici prezentarea dialecticii primelor trei forme ale experienței: arta, religia, știința, pe care a trebuit s-o facem atât de succintă pe cât a fost posibil. Ceva mai mult spațiu a fost rezervat, în capitolele următoare, dialecticii istoriei și aceleia a filosofiei, dat fiind faptul că relația dintre cele două discipline, așa cum a fost ea gândită de către Collingwood, face obiectul principal al lucrării de față.

¹ S.M., p. 44

² I.N., p. 174.

6. DIALECTICA ISTORIEI

Expunerea dialecticii științei a condus, după cum am văzut, la concluzia că gândirea teoretică are un caracter istoric, astfel încât adevăratul obiect al acesteia nu este universalul abstract, ci universalul concret. Când această idee, care este implicită în știință, devine explicită, atunci asistăm, pe de o parte, la rafinarea ideii de știință, iar pe de altă parte, la apariția istoriei ca disciplină autonomă. Istoria este, prin urmare, produsul gândirii care are ca obiect universalul concret, adică sinteza dintre universal și particular, care nu înseamnă o identitate în care acestea sunt indistincte, ci o unitate în diferență.

6. 1. Intellect și rațiune

Atât știința, cât și istoria sunt considerate de către Collingwood ca fiind produse ale acelei facultăți a minții pe care o numește gândire teoretică, sau gândire discursivă. Trecerea de la știință la istorie presupune o distincție în contextul acestei facultăți: ea presupune pasul înainte, de la gândirea intelectuală (abstractă) la aceea rațională (concretă). Ca sursă a gândirii științifice, care operează cu universalul abstract – legea științifică – intelectul este facultatea gândirii care „ipostiază conceptul ca pe un obiect al intuiției în sine, lăsând la o parte ipostazele sale particulare; iar acest obiect se dovedește până la urmă a nu fi ceva real, ci pur și simplu un produs al unei erori”¹. Pe de altă parte, rațiunea, ca facultate a gândirii istorice, regăsește conceptul în instanțierile sale particulare, îl gândește în unitate cu acestea, astfel că ea este „gândirea concretă, gândirea care nu își creează sieși în mod arbitrar prin abstracție orice obiect dorește,

¹ S.M., p. 196.

ci se ocupă de studiul faptelor așa cum sunt acestea, și concepe universalul care este într-adevăr un universal al particularelor sale”¹. Antiteza dintre intelect și rațiune, dintre gândirea abstractă și aceea concretă, se regăsește în antiteza dintre știință și istorie.

În general, arată Collingwood, există tendința de a considera intelectul și rațiunea două facultăți coexistente ale gândirii, care permit o alternativă desfășurare a manierelor specifice de exercitare a lor, conducând la constituirea a două forme ale experienței (științifică și istorică) ce reprezintă elemente ale experienței ca întreg. În realitate, însă, „separarea rațiunii de intelect este ea însăși un act al intelectului, pe care rațiunea este obligată să îl repudieze”². Acest lucru înseamnă că distincția este una produsă de activitatea de abstractizare a intelectului, la primul nivel al dialecticii conștiinței în genere, acolo unde acesta se consideră pe sine singura formă validă de gândire, iar „știința este văzută ca singura formă legitimă a experienței, în timp ce istoria nu este nicidecum posibilă”³. Abia la al doilea nivel al acestei dialectici este recunoscut caracterul arbitrar al acestei distincții, iar „rațiunea, gândirea concretă, repudiază abstracțiunea și recunoaște intelectul ca identic cu sine, în sensul de a fi un element necesar al ei înseși”⁴. Această identificare a intelectului cu rațiunea (în care intelectul este considerat un moment al rațiunii) face însă posibilă o înțelegere greșită a raportului dintre știință și istorie: într-adevăr, dacă facultățile sunt identificate, atunci nu urmează că formele experienței care se constituie prin exercitarea lor se confundă și ele, ori se includ una pe cealaltă? Collingwood identifică și critică două variante posibile ale acestei înțelegeri greșite: scientismul care, în forma pozitivismului, subordonează toate activitățile cognitive în raport cu știința și istorismul (în maniera celui croceean, respins de Collingwood, după cum am văzut), care face din activitățile cognitive doar un moment metodologic al istoriei.⁵ Aceste perspective reprezintă forme ale dogmatismului caracteristic pentru primul nivel al evoluției conștiinței, în care o formă a experienței este absolutizată și

¹ *Loc. cit.*

² S.M., p. 198.

³ S.M., p. 199.

⁴ S.M., p. 198.

⁵ S.M., p. 199.

considerată singura validă. Cel de-al doilea nivel permite considerarea formelor experienței (a științei și a istoriei în acest caz) ca având validitate echivalentă, astfel că relația lor de identitate este aceea teoretizată în *Religion an Philosophy*, a unor genuri coordonate ale unei specii, după cum am văzut. Pe de altă parte, dacă relația dintre știință și istorie este gândită la cel de-al treilea nivel al dialecticii conștiinței, atunci raportul dintre ele este înțeleș ca unul dialectic al unor forme ale experienței care se suprapun.¹ În această situație, forma științifică și aceea istorică a experienței se află într-o identitate care nu le confundă, păstrând între ele o diferență care nu e simplă opoziție abstractă, ci „o distincție dialectică în care una încearcă să fie ceea ce cealaltă este, una implică ceea ce cealaltă exprimă, una întreabă și cealaltă răspunde, una nu observă ceea ce cealaltă descoperă, astfel încât cea care este mai primitivă este absorbită fără reziduu în aceea care este mai avansată”².

Ideea după care istoria este concepută ca gândire concretă reprezintă însă, ea însăși, produsul unui îndelungat proces istoric. Istoria spirituală a umanității reprezintă o succesiune naturală a nașterii și dezvoltării dialectice a tuturor formelor experienței, în care fiecare formă „este construită pe, sau derivată din predecesoarele sale, astfel că nu începe *in vacuo*, nu este o cu totul nouă întrupare a universalului, ci este în mod esențial o modificare a termenului dinainte”³. Aceasta înseamnă că, în decursul procesului constituirii sale, fiecare formă a experienței parcurge o serie de etape în care suferă influența mai mult sau mai puțin pronunțată a celorlalte forme care o precedă sau care îi succed. În cazul istoriei ne putem prin urmare aștepta să identificăm o istorie artistică, una religioasă, una științifică și una filosofică. Între aceste etape, Collingwood consideră că aceea în care istoria trebuie să depășească stadiul științific este una extrem de importantă, întrucât ea caută acum să se elibereze de caracterul abstract al gândirii științifice, iar o nereușită în acest demers „ar condamna istoria la iraționalitatea arbitrară a conceptului

¹ L.O. Mink, *Collingwood's Dialectic of History*, in “History and Theory”, Vol. 7, No. 1, 1968, p. 3-37.

² S.M., p. 200.

³ S.M., p. 56.

abstract”¹. Lupta gândirii istorice pentru a se emancipa de aceea științifică nu înseamnă altceva, consideră Collingwood, decât încercarea de a stabili în cele din urmă „dacă generalizarea este un mijloc de a avansa către cunoaștere, sau chiar cunoașterea însăși”². Perioada istorică în care are loc acest fenomen de decantare este Renașterea, care înseamnă constituirea metodei experimentale, ca o consecință a prelungitei confruntări între nominalism și realism. Metoda experimentală înseamnă conștientizarea ideii că faptele reprezintă obiectul de cercetare al gândirii teoretice și, chiar dacă acest lucru este, deocamdată, doar implicit, totuși „această descoperire conduce la trecerea științei către istorie”³. Identificarea faptelor drept obiect de cercetare are acest caracter „implicit” deoarece teoreticienii Renașterii au gândit „faptul” în mod eronat, ca pe o simplă instanțiere a unei legi abstracte, adică, în limbajul lui Collingwood, mai degrabă ca particular, decât ca individual. Consecința a fost aceea că istoria a fost concepută în mod naturalist, ca o „pseudo-istorie în care faptul însuși a devenit abstract și artificial”⁴.

Nașterea istoriei autentice, înțelegă ca o cunoaștere concretă a faptelor, s-a produs, în consecință, abia la finele secolului al XVIII-lea și mai cu seamă în secolul al XIX-lea. Studiul acestui fenomen îi permite lui Collingwood să identifice „forma fundamentală a gândirii istorice care este cea mai rudimentară dintre toate”⁵. Aceasta este percepția (*perception*).

6. 2. Istoria ca percepere a faptului concret

Conceptul de percepție, admite Collingwood, este unul modern, astfel încât trebuie distins cu claritate de acela de senzație, care era familiar și anticilor. Atât senzația, cât și percepția sunt modalități de conștientizare (*awareness*) a obiectului cunoașterii care au, ambele, un caracter imediat (*immediacy*). În cazul conceptului de senzație, însă avem de-a face cu o formă abstractă a acestui caracter imediat, pe când percepția are un caracter imediat care „conține în

¹ S.M., p. 199.

² *Loc. cit.*

³ S.M., p. 202.

⁴ S.M., p. 203.

⁵ S.M., p. 204.

mod implicit un element de mediere (gândire)”, astfel că „senzația este accepțiunea falsă, sau abstractă a percepției”¹. Aceasta înseamnă că, în realitate, orice act de conștientizare imediată a unui obiect al cunoașterii este întotdeauna însoțit de elemente de mediere: gândire, interpretare a datelor senzoriale, inferență din datele imediate ale simțurilor și așa mai departe. A gândi abstract un astfel de act înseamnă a considera doar aspectul pur senzorial, adică a separa actul de receptare a datelor senzoriale și a-l considera izolat de contextul în care el se produce. În realitate însă, nu există senzații „pure”, ci ele sunt mereu însoțite de acte mediatoare ale gândirii, astfel că nu putem vorbi de pură senzație decât în manieră abstractă: „nu există nimic de felul datelor senzoriale ale mitologiei psihologice; ceea ce e descris astfel este fie o falsă abstracție a obiectului, fie obiectul percepției, adică faptul istoric”².

Pe de altă parte, am văzut mai înainte că, în calitatea sa de gândire concretă, istoria înseamnă cunoașterea faptului individual (ca distinct de particular, adică de pura instanțiere a unei legi abstracte), însă forma elementară de cunoaștere a acestuia este tocmai percepția, astfel că „percepția și istoria sunt identice”. Aceasta înseamnă că trebuie să admitem că forma cea mai simplă, „atomară” a celui tip de gândire care conduce la constituirea istoriei ca tip specific de experiență este perceperea faptului individual, în accepțiunea pe care Collingwood i-o conferă aici.

În calitate de cunoaștere directă a faptului concret, percepția comportă o ierarhie internă de forme, a căror distincție este dată de accepțiunea pe care faptul concret istoric o ia în fiecare dintre ele, și care dau naștere la „trei forme false de istorie”³.

Astfel, există mai întâi o formă artistică, pentru care faptul istoric este perceput prin prisma imaginației, și care dă naștere unei maniere de a face istorie care este, în consecință, mitologizantă și fabulatorie, ce constituie viziunea despre lume a omului primitiv. Urmează percepția de factură religioasă, în care „faptul apare pur și simplu ca manifestare a voinței lui Dumnezeu”, și care astfel neagă caracterul concret al acestuia, deoarece îl subordonează unei cauze

¹ S.M., p. 204.

² S.M., p. 205.

³ S.M., p. 209.

transcendente, care este un produs al imaginației conceput ca fiind real, adică ființa lui Dumnezeu. În acest context apare o formă de istorie caracteristică civilizației iudeo-creștine, în care succesiunea în timp a faptelor este văzută ca un produs al acțiunii providenței divine, ca traducere în realitate a unui plan conceput în prealabil și care nu poate fi influențat de agentul uman.

Această împrejurare conduce la nașterea celui de-al treilea tip de percepție, aceea științifică, în care faptul istoric este identificat cu particularul, adică instanțierea abstractă a unei legi. În contextul acestei forme specifice a percepției are loc ridicarea sau, cum ironic subliniază Collingwood, „mai precis, degradarea istoriei la rangul de știință”¹, adică transformarea principiului transcendent prezent în percepția religioasă, a voinței divine, în conceptul de „lege istorică”. Se naște astfel înțelegerea specific pozitivistă a istoriei, în care aceasta este considerată ca fiind un studiu al faptelor ce are nevoie pentru înțelegerea lor de așa numitele legi istorice, care trebuie să-i fie oferite din exterior, de către sociologie, economie și alte științe sociale. Faptul istoric devine astfel mai degrabă obiectul de studiu al științelor sociale.

Fiecare dintre aceste maniere de înțelegere a istoriei, caracteristice celor trei tipuri de percepere a faptului istoric se dovedește a fi, la o cercetare mai atentă, în contradicție cu anumite aspecte ale experienței. Astfel, interpretarea mitică a faptului istoric determină, cum am văzut, apariția istoriei „artistice”, însă apare imediat o opoziție între lumea metaforică a mitului și aceea banală și lipsită de frumusețe a vieții de zi cu zi. Interpretarea religioasă conduce la apariția istoriei „religioase”, a cărei viziune providențialistă vine adesea în conflict cu „natura”, adică cu numeroasele fenomene care par a nu se încadra în „planul divin”. În sfârșit, viziunii propuse de istoria „științifică” i se opune „contingentul”, ceea ce înseamnă că există o serie întregă de fenomene care nu pot fi integrate în schemele explicative ale acestei istorii, astfel că sunt lăsate deoparte și clasificate în categoria contingenței, un concept „derogatoriu” care nu are nici o acoperire. Faptele de acest tip, spune Collingwood, „sunt recalcitrante în raport

¹ S.M., p. 208.

cu gândirea pur și simplu pentru că gândirea este abstractă”, fiindcă în realitate pentru istoric nu există contingență, adică nici un fapt nu este lăsat pe dinafară.

În consecință, apariția conștiinței istorice autentice reprezintă pasul necesar pentru surmontarea acestor dificultăți: „Istoria este sinteza tuturor acestor opoziții”¹. Sinteza presupune reconcilierea ficțiunii cu faptele, a providenței cu întâmplarea și a necesității cu contingența, în condițiile în care istoria autentică depășește formele precedente fără a le repudia în mod absolut, ca și când ele nu ar fi existat niciodată.

La acest nivel, al istoriei autentice, percepția cunoaște forma sa cea mai elevată, preocupată nu doar de descrierea faptelor, ci mai ales de înțelegerea lor: istoricul „nu trebuie să vadă doar ce s-a întâmplat, ci și de ce s-a întâmplat; el trebuie să investigheze cauzele și să cerceteze motivele, distingând binele de rău”². Abia această formă a percepției are acces la fapte în deplina lor concretitudine și nu mai încearcă, precum în cazul istoriei științifice, să le explice prin intermediul unor cauze sau legi exterioare. Faptele sunt explicate la acest nivel în propriii lor termeni: „nexus-ul causal nu le este exterior, ci rezidă în propria lor natură”, ceea ce înseamnă că faptele istorice nu mai sunt explicate prin ceva din afara lor, ci prin „relația lor intrinsecă cu alte evenimente din istorie”, adică prin intermediul altor fapte.³ Urmează deci că actul de percepere autentică a faptelor istorice este unul de identificare a cauzelor lor, în urma căruia descoperim că faptul istoric își conține în sine propria sa cauză, propria sa lege, pe care deci nu trebuie să o mai căutăm în ceva exterior lui.

Într-un articol din 1925, menționat deja (*The Nature and Aims of a Philosophy of History*), Collingwood dezvoltă teoria istoriei ca “percepție ridicată la cel mai elevat nivel al său”.⁴ Dezvoltarea în timp a concepției privitoare la statutul istoriei, adică dialectica istoriei nu este altceva decât însăși dialectica percepției, despre care, în spiritul celor arătate mai înainte, ne putem aștepta să aibă o structură triadică, la fel cu a celorlalte facultăți ale spiritului.

¹ S.M., p. 210.

² S.M., p. 217.

³ S.M., p. 218.

⁴ E.P.H., p. 49.

La cel dintâi nivel al dialecticii percepției, arată Collingwood, presupunerea fundamentală este aceea că există o singură manieră validă de cunoaștere a obiectului, iar opoziția dintre subiect și obiect este considerată absolută. Acest nivel se concretizează în realism, primul stadiu al evoluției cronologice a teoriei istoriei. Cel de-al doilea nivel păstrează separația subiect-obiect, însă admite că faptul istoric poate fi cunoscut printr-o multitudine de metode, considerate la fel de valide. Istoria, în calitatea sa de percepere a faptelor înțelese ca evenimente individuale concrete, reprezintă doar una dintre aceste metode. Această viziune asupra istoriei constituie punctul de vedere exprimat în articolul menționat mai înainte.¹ În fine, la cel de-al treilea nivel al dialecticii percepției separația dintre subiect și obiect este depășită, la fel ca și aceea dintre diferitele forme ale experienței. Aceasta înseamnă conștientizarea faptului că obiectul istoriei nu poate fi întru totul independent de subiectul care îl percepe, și în același timp să își păstreze caracterul concret. Acest al treilea nivel reflectă punctul de vedere asupra istoriei exprimat de către Collingwood în *The Idea of History*, o lucrare postumă, fapt care reduce în atenție una dintre întrebările fundamentale pentru care am încercat să găsim un răspuns aici: cum poate fi conciliată această perspectivă târzie cu punctul de vedere exprimat în *Speculum Mentis*?

6. 3. De la istoria ca percepere la istoria ca re-gândire

După cum am văzut, în *Speculum Mentis* și în alte scrieri mai scurte din aceeași perioadă, Collingwood consideră că istoria este gândirea concretă, cunoașterea faptelor, mai precis acea formă a experienței care constă în perceperea faptului istoric în deplina sa concretețe. Pe de altă parte, în scrierile târzii grupate în volumul *The Idea of History*, ca și în altele concepute în aceeași perioadă, precum *Autobiografia*, Collingwood pare să opereze o distincție netă între istorie și percepție. Astfel, deși admite că gândirea istorică se aseamănă întrucâtva cu percepția, el atrage atenția asupra faptului că ceea ce percepem este întotdeauna ceva ce există acum și aici, pe când în cazul istoriei, obiectul său „nu poate niciodată să fie aici și acum”, pentru că el este un eveniment care s-a încheiat și condițiile în care s-a

¹ E.P.H., p. 45.

petrecut nu mai există.¹ Pe de altă parte, nici amintirea unor acte ale percepției nu poate face obiectul istoriei, deoarece „ființele umane diferite au modalități distincte de a-și aminti și de a percepe”, și chiar dacă ar exista o manieră generală comună de a percepe faptele, noi nu avem capacitatea de a reconstitui aceste experiențe după voință.² În aceste condiții, Collingwood afirmă că istoria cercetează „evenimentele care s-au încheiat și ale căror condiții nu mai există. Numai atunci când au încetat să mai fie perceptibile devin obiecte ale gândirii istorice”³. Aceste evenimente din trecut, deja încheiate, au însă o trăsătură specială: ele nu pot fi concepute ca separate de gândire, și chiar mai mult decât atât, ele nu sunt altceva decât acte ale gândirii: „ceea ce e în mod greșit numit «eveniment» este de fapt o acțiune [a unui agent istoric – n.n., S.B.] care exprimă un gând (intenție, scop) al agentului; sarcina istoricului este prin urmare aceea de a identifica acest gând”⁴. Identificarea gândului care constituie esența evenimentului istoric nu este însă decât primul pas al investigației istorice, ce trebuie urmat de o reconstituire a sa în mintea istoricului, care trebuie astfel să reconstruiască pe cont propriu mersul gândirii agenților istorici din trecut: „cunoașterea istorică este reconstituirea (*re-enactment*), în mintea istoricului, a gândului a cărui istorie este studiată”⁵. Consecința acestei reconsiderări a problemei obiectului istoriei este imediată și tranșantă: „întreaga istorie nu este altceva decât istorie a gândirii”⁶.

În aceste condiții, ipoteza noastră după care se poate identifica o continuitate esențială între concepția timpurie a lui Collingwood cu privire la statutul istoriei și filosofiei și la raportul dintre aceste discipline pare să fie pusă în pericol, iar perspectivele alternative privitoare la evoluția gândirii collingwoodiene, despre care am vorbit în capitolul al treilea, par a avea câștig de cauză. Din acest motiv, se

¹ I.H., p. 233.

² I.H., p. 307-308.

³ I.H., p. 234.

⁴ A., p. 141.

⁵ A., p. 127. Din considerente de fidelitate etimologică, am preferat ca expresia: *re-enactment*, echivalată de traducătorii români ai *Autobiografiei* în mod invariabil cu „re-constituire”, să o redăm uneori, atunci când contextul o impune, prin „re-actualizare”.

⁶ I.H., p. 317.

impune aici o examinare mai atentă a alternativei continuitate-discontinuitate în ceea ce privește statutul istoriei și al obiectului său.

Între exegeții care consideră că identificarea gândirii în locul perceperii faptelor drept obiect al cercetării istorice marchează o schimbare radicală de perspectivă în concepția lui Collingwood se numără, spre exemplu, Nathan Rotenstreich. Acesta este de părere că filosofia collingwoodiană a istoriei este marcată de „o lipsă fundamentală de simetrie”, evidentă în comutarea interesului de la aspectele obiective (faptele istorice) către cele subiective (legate de gândire ca obiect al istoriei), ceea ce ar reprezenta simptomul unei tendințe generale a gândirii lui Collingwood de trecere de la o specie de realism epistemologic înspre un fel de idealism de inspirație hegeliană. Punctul precis al acestei reorientări îl constituie, după opinia lui Rotenstreich, articolul *The Nature and Aims of a Philosophy of History* (1925).¹

Cea mai influentă interpretare a evoluției gândirii collingwoodiene rămâne însă aceea a lui Alan Donagan, pe care am amintit-o deja ca fiind o variantă a „ipotezei conversiunii radicale”. În lucrarea sa *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, el se referă la afirmația făcută atât în *Speculum Mentis*, cât și în articolul la care se referă și Rotenstreich, după care istoria ar fi totuna cu percepția. Obiectele percepției sunt „obiecte aflate în curgerea trăirilor, care au fost ridicate la nivelul conștiinței”, de îndată ce „curentul conștiinței nu este decât succesiunea trăirilor în măsura în care subiectul este conștient de ele”². Ideea după care istoria este identică cu percepția are, după Donagan, un corolar, „doctrina conform căreia pentru istoric gândurile din trecut reprezintă un spectacol obiectiv”³. Însă aceste opinii cu privire la statutul istoriei sunt eronate, consideră Donagan, pentru că dacă ar fi adevărate, ar conduce la scepticism, lucru de care Collingwood ar fi ajuns în cele din urmă să fie conștient. Cu alte cuvinte, Collingwood ar fi ajuns la concluzia că, dacă obiectul istoriei îl constituie faptele, aceasta conduce la scepticism deoarece, în măsura

¹ N. Rotenstreich, *From facts to Thoughts: Collingwood's Views on the Nature of History*, in “Philosophy”, Vol. XXV, 1960, p. 122-137.

² A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 218.

³ *Ibidem*, p. 219.

în care perceperea unui fapt este un element în fluxul conștiinței, odată ce el a trecut, nu mai poate fi recuperat: „ne putem gândi atât la trăirile din trecut, ca și la gândurile din trecut, însă există o diferență fundamentală între cele două cazuri. Când ne gândim la o trăire din trecut, ea nu reapare. Nu trebuie să devii furios din nou dacă te gândești la furia din trecut”¹. Urmează că, dacă obiectul istoriei este faptul perceput, el trebuie gândit în manieră realistă, nu din punctul de vedere al percepției sale de către subiect, or Collingwood nu acceptă viziunea realistă cu privire la această chestiune. Alternativa este să se ia în calcul „gândurile din trecut”, care pot fi readuse la viață atunci când ne gândim la ele. Acesta este momentul în care, consideră Donagan, a avut loc conversiunea de la realism la idealism. Dificultatea este însă dată de faptul că gândurile nu pot face obiectul percepției: gesturile și atitudinile altora pot face obiectul percepției, nu însă și gândurile lor. „Nu putem deveni conștienți de gândurile altora decât dacă le regândim noi înșine”². Aceasta înseamnă însă tocmai acea conversiune radicală în favoarea căreia argumentează Donagan: Collingwood a renunțat la realism în favoarea idealismului și la ideea după care obiectul istoriei este faptul perceput în favoarea aceleia după care acest obiect este gândul din trecut regândit de către istoric. Mai mult decât atât, consecința necesară a acestei conversiuni ar fi adoptarea poziției istoriste radicale. Necesitatea vine din faptul că re-constituirea gândirii trecute trebuie să se petreacă în mintea istoricului, iar aceasta este istoricește determinată, astfel că și reconstituirea este supusă istoricității. În spiritul argumentării noastre de până acum, vom încerca să vedem dacă nu putem găsi o explicație alternativă a trecerii lui Collingwood către o poziție mai accentuat idealistă, care să salveze totuși unitatea gândirii sale. Adică vom încerca să vedem dacă această trecere nu poate fi explicată în termenii unei tranziții dialectice în contextul expunerii sistematice a evoluției concepției asupra istoriei, precum și dacă această schimbare înseamnă într-adevăr în mod necesar adoptarea istorismului radical.

În spiritul celor arătate mai înainte privitor la distincția dintre intelect și rațiune, dintre senzație și percepție și la dialectica

¹ *Loc cit.*

² *Loc cit.*

percepției, adică la înșiruirea diferitelor accepțiuni ale percepției într-o ierarhie de forme (adică, în viziunea lui Collingwood, într-o ierarhie de erori parțiale succesive, în care fiecare termen este superior celui ce-l precede), vom încerca să vedem dacă nu cumva în *The Idea of History* Collingwood se referă la o altă accepțiune a percepției decât în *Speculum Mentis*, și deci dacă nu cumva în realitate el nu respinge în opera târzie ceea ce afirmase mai înainte, ci de vorba doar de un fel de *Aufhebung*.

Am văzut mai înainte că percepția istorică autentică, aceea care succede și depășește percepția artistică, religioasă și științifică, se raportează la faptul istoric individual concret ca la un întreg, fără a face diferența între eveniment și circumstanțele sale, astfel că ea nu consideră faptele separat de cauzele lor, ci ca „evenimente înzestrate cu o finalitate și planificate de către agenții istorici”¹. A lua în calcul și cauzele presupune însă un act de judecare, un raționament, astfel că actul perceptiv de care vorbește Collingwood aici este un act de raționare care ține de însăși esența demersului istoricului, și nu ceva exterior acestuia. Separarea evenimentului de cauza sa este un act al intelectului, adică un act de abstractizare, de separare artificială a ceea ce e în mod real unitar. Din acest motiv, spune Collingwood, pentru a se prezerva autenticitatea demersului istoric, trebuie să evităm abstractizarea arbitrară și să înțelegem că „evaluarea faptului istoric este identică cu determinarea lui, astfel că este adevărat când se spune că *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*”².

Dar acest punct de vedere este surprinzător de apropiat de concepția privitoare la evenimentul istoric expusă în opera târzie: „Istoricul, investigând orice eveniment din trecut, face o distincție între ceea ce s-a putea numi exteriorul și interiorul evenimentului. Prin exteriorul evenimentului înțeleg orice lucru referitor la el ce poate fi descris în termeni de corpuri și mișcări ale lor (...) Prin interiorul evenimentului ceea ce, referitor la el, poate fi descris în termenii gândirii (...) Istoricul nu este niciodată preocupat de oricare dintre acestea cu prețul excluderii celuilalt”³. Interiorul și exteriorul evenimentului denumesc, după cum se poate cu ușurință observa,

¹ S.M., p. 218.

² *Loc. cit.*

³ I.H., p. 213.

tocmai ceea ce mai înainte purta numele de, respectiv, cauză și eveniment iar cunoașterea lor înseamnă tocmai ceea ce mai înainte era numit evaluare și determinare.

În general se poate concluziona că, în ceea ce privește maniera generală în care este gândit obiectul percepției istorice, nu există nici o diferență majoră între *Speculum Mentis* și lucrările târzii: obiectul percepției prezintă o devenire dialectică dinspre abstract înspre concret. Există însă și alte aspecte ale acestuia care trebuie luate în considerare, întrebări precum: obiectul istoriei este temporal sau extratemporal, trecut sau prezent, gândit sau doar perceput. În funcție de maniera în care Collingwood răspunde la aceste întrebări apar și diferențele în ceea ce privește maniera în care este conceput obiectul percepției în scrierile târzii. Astfel, în *Idea of History* se subliniază că „ceea ce percepem este întotdeauna acesta, aici și acum”¹, adică este în timp, și mai precis în prezent. Știința este aceea care se ocupă de acest obiect temporal, pe care îl gândește în termenii legilor sau cauzelor, adică a universalului abstract, care are un caracter dual: „într-un sens este pretutindeni, în altul nicăieri, într-un sens există mereu, în altul niciodată”². Știința percepe ceea ce este temporal și prezent prin intermediul a ceea ce este extratemporal, legea științifică, astfel încât ceea ce constituie factorul de mediere nu este intrinsec obiectului perceput, ci exterior lui. Se poate observa imediat că accepiunea conferită aici percepției diferă radical de aceea din *Speculum Mentis*, unde factorii mediatori (cauzele, motivele) erau intrinseci faptului însuși.

Pe de altă parte, în *Speculum Mentis*, obiectul istoriei este faptul concret, adică ceea ce nu poate fi cunoscut prin intermediul unor legi externe, ci doar în termenii altor fapte concrete, cum am văzut mai înainte, însă nu se clarifică dacă acest obiect este în prezent sau în trecut, ci se sugerează mai degrabă că orice apare ca fapt concret are caracter istoric. În scrierile târzii, însă, obiectul istoriei este reprezentat de evenimentele din trecut care nu mai pot fi readuse în prezent decât pe calea re-gândirii gândurilor trecute. Se pare, în consecință, că există o diferență notabilă între cele două concepții,

¹ I.H., p. 233.

² I.H., p. 234.

care ar justifica ipoteza „conversiunii radicale”. Însă, după cum am văzut, în *The Idea of History* Collingwood critică și respinge tentativa de a considera percepția științifică drept formă a cunoașterii istorice, și nu pe aceea pe care o prezentase mai înainte drept apanajul conștiinței istorice, deoarece aceasta din urmă e o cunoaștere a faptelor concrete prin ele însele, nu prin legi abstracte. Urmează că ipoteza la Donagan trebuie respinsă întrucât el confundă cele două accepțiuni ale percepției, și nu doar pentru aceasta, după cum vom vedea.

Ajungem în cele din urmă la „singura mare slăbiciune din sistemul lui Collingwood. Dificultatea vine din eșecul lui Collingwood de a distinge între o manieră de cunoaștere concepută ca expresie a unei facultăți a minții (sau categorii) și aceeași formă concepută ca o știință specială”¹. Cele două accepțiuni sunt specifice, respectiv, viziunilor asupra istoriei exprimate în *Speculum Mentis* și *The Idea of History*. Astfel, în primul caz, maniera istorică de gândire nu este considerată doar apanajul unei forme specifice de cunoaștere, istoria, ci este un element care subîntinde orice formă de cunoaștere (arta, religia, știința etc.), ceea ce înseamnă că perceperea oricărui fapt are un caracter istoric, adică avem o coordonată istorică în cunoașterea oricărui obiect, astfel că „faptul, ca fiind istoricește determinat, este obiectul absolut”². În cel de-al doilea, cunoașterea istorică se referă doar la evenimente care au forma gândurilor din trecut.

În *Speculum Mentis*, distincția despre care vorbim este doar una implicită, dată de diferitele contexte în care este definită istoria. Astfel, atunci când se spune că „nu există nici un aspect al experienței, nici o atitudine a minții față de obiectul ei care să fie străină istoriei”³ sau că forma fundamentală a gândirii istorice este percepția⁴, este evident că este vorba despre un „habitus” al minții. Atunci însă când Collingwood ne spune că istoricul trebuie să determine simultan nu doar ceea ce s-a întâmplat, ci și de ce s-a întâmplat, astfel că „în acest sens, evaluarea faptului istoric este identică cu determinarea sa”⁵, avem

¹ L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Mind*, University of Toronto Press, 1970, p. 113.

² S.M., p. 218.

³ S.M., p. 218.

⁴ S.M., p. 204.

⁵ S.M., p. 218.

de-a face cu conceperea istoriei ca o disciplină specială, deși deocamdată insuficient și parțial eronat concepută. În fine, atunci când se spune că „atâta vreme cât pretindem că scriem istorie, trebuie să avem acces la fapt așa cum a fost acesta în realitate. Acest fapt, cum am văzut, este inaccesibil. Istoria ca formă de cunoaștere nu poate exista”¹, nu este vorba nici de un habitus al minții, nici de o disciplină specială, ci de eroare dogmatică prin care un habitus este luat drept o știință constituită.

Dacă în primul caz, în care istoria este considerată doar ca o manifestare a unei facultăți a minții, raportarea la fapte este aceea care conferă întregii noastre cunoașteri un caracter istoric, Collingwood atrage atenția că această manieră specifică de a opera a minții nu trebuie ridicată la rang de dogmă absolută, așa cum se petrece la primul nivel al dialecticii conștiinței, și transformată în *Weltanschauung* universal. De asemenea, deși forma specifică a experienței, care are un obiect propriu, este derivată din categoria corespunzătoare a minții, ea nu trebuie confundată cu aceasta.

Această identificare se produce totuși la un moment dat, însă ea reprezintă nivelul prim, dogmatic, al dialecticii istoriei, realismul, și prin aceasta constituie primul pas al dialecticii conștiinței istorice. Această dialectică, după cum am văzut, este aceeași cu dialectica percepției, în cadrul căreia cel de-al doilea nivel este constituit de perspectiva expusă în articolul *The Nature and Aims of a Philosophy of History*, în timp ce primul și ultimul nivel țin de viziunile asupra istoriei caracteristice respectiv pentru *Speculum Mentis* și *The Idea of History*.

Dacă pentru primul nivel am văzut că este caracteristică afirmarea unei separații nete între subiect și obiect, cel de-al treilea neagă în mod explicit această distincție, ca și pe aceea dintre formele experienței, astfel că acum istoria nu mai este una dintre speciile coordonate ale cunoașterii, ci un element din ierarhia de forme care se suprapun. Există însă o singură entitate care poate satisface această condiție, a identității dintre obiectul și subiectul cunoașterii, și „acesta

¹ S.M., p. 238.

este spiritul uman”, astfel că istoria este acum definită ca o cunoaștere de sine a spiritului uman în forma cunoașterii gândurilor din trecut.¹

Faptul că în *Speculum Mentis* este păstrată distincția dintre subiect și obiect se datorează confuziei dintre istoria ca habitus al minții (pentru care funcționează această separație) și istoria ca formă specială de cunoaștere (pentru care, la nivelul superior, separația nu mai funcționează). În primul caz, dat fiind că obiectul istoriei este faptul care trebuie cunoscut de către subiect în anumite circumstanțe, separația trebuie să se prezerve. În cel de-al doilea, de îndată ce istoria este cunoașterea de sine a spiritului uman, „toate teoriile care o concep ca pe o tranzacție sau relație între un subiect și un obiect care există în mod real sau sunt coprezente, teoriile care iau experiența nemijlocită (*acquaintance*) drept esența cunoașterii, fac istoria imposibilă”².

În măsura în care *Speculum Mentis* este o expunere a ideii de istorie „din interior”, la primul nivel al dialecticii conștiinței istorice, punctul de vedere exprimat aici este un realism care are la bază o astfel de teorie a cunoașterii, bazată pe ideea de experiență nemijlocită în condițiile prezenței simultane a subiectului și obiectului care sunt distincte. Dar acest realism al concepției despre istorie se găsește într-o relație de tensiune dialectică cu idealismul teoriei despre percepție, ceea ce determină trecerea conștiinței istorice la un nivel superior. În contextul dialecticii interne a istoriei, această trecere presupune apariția unei istorii filosofice, în contextul căreia opoziția subiect-obiect este în mod gradual depășită. În contextul relației dintre formele experienței, ea înseamnă apariția filosofiei ca formă superioară istoriei, pe măsură ce se cristalizează ideea că obiectul este în realitate doar ceva care îi apare subiectului, astfel că natura sa este modificată prin faptul că este cunoscut. Această tranziție este determinată de dialectica internă a fiecărei categorii sau habitus al minții, dar și de relația dialectică dintre aceste facultăți, care presupune că habitus-ul filosofic urmează celui istoric.

În acest mod, descoperim că, în loc de o discontinuitate esențială între viziunea din *Speculum Mentis* și aceea din filosofia târzie, există o relație de succesiune dialectică între ele, în care cea de-

¹ I.H., p. 241.

² I.H., p. 233.

a doua face explicit ceea ce era doar implicit în prima, permițând și realizarea unui *rapprochement* fundamental între filosofie și istorie. Ca teorie a spiritului uman care se cunoaște pe sine, istoria în forma ei cea mai elevată este percepția la cel mai înalt nivel al său, care poate fi acum înțeleasă ca re-construcție, sau re-gândire. Gândirea istorică devine astfel „procesul prin care omul creează pentru sine un tip sau altul de natură umană prin intermediul re-creării în propria sa gândire a trecutului căruia îi este moștenitor”¹.

6. 4. Tranziția dialectică de la istorie către filosofie

Am văzut că, la primul nivel al dialecticii sale, istoria are drept obiect întreaga lume a faptelor. Considerată din interior, istoria este în aceste condiții o cunoaștere a fiecărui fapt în contextul său general. Pe de altă parte, însă, dacă istoria este gândită din exterior, se constată că acest context este un proces dinamic în continuă schimbare și „de îndată ce acest context este întotdeauna incomplet, nu putem niciodată cunoaște o parte singulară a sa așa cum este ea în realitate”². Urmează că, dacă istoria este gândită ca un întreg în care „fiecare parte determină orice altă parte”, eroarea sau ignoranța cu privire la una dintre părți conduce la eroare sau ignoranță în legătură cu oricare alta.³ Această perspectivă însă conduce la scepticism, astfel încât, arată Collingwood, este nevoie de o nouă manieră de a concepe faptul istoric, mai degrabă atomară decât sistematică, ceea ce presupune concentrarea atenției asupra raporturilor interne, în locul celor externe dintre faptele istorice. Fiecare fapt istoric este o monadă, are propria sa individualitate, indiferent de relațiile sale cu celelalte monade cu care se află doar în conexiuni exterioare, astfel că putem construi istoria prin cunoașterea succesivă a acestor fapte atomare. Acest lucru însă, ne conduce către o altă dificultate, de îndată ce faptele istorice concepute atomar „sunt tocmai *instanțierile* unei legi abstracte”, astfel că „atomismul istoric salvează istoria renunțând cu totul la ea și întorcându-se la conștiința științifică”⁴. Rezultă deci că atomismul istoric nu reprezintă o rezolvare viabilă, deoarece conduce la disoluția

¹ I.H., p. 226.

² S.M., p. 231.

³ S.M., p. 232.

⁴ S.M., p. 233.

conștiinței istorice în aceea științifică, tocmai datorită renunțării la cunoașterea faptelor în contextul lor mai larg, astfel încât trebuie să admitem că acesta este esențial pentru istorie ca formă specifică a experienței.

Consecința acestui fapt este apariția unei situații dilematice: „Dacă istoria există, obiectul său este un întreg infinit care este incognoscibil și face ca și părțile sale să fie incognoscibile. Dacă părțile sale sunt atomi, atunci istoria nu poate exista și suntem aruncați înapoi în știință”¹. Acest lucru nu trebuie însă să ne surprindă prea mult, de îndată ce am văzut că fiecare formă a experienței prezintă o contradicție între ceea ce dorește să fie și ceea ce este în realitate. Această contradicție, susține Collingwood, se produce datorită menținerii, la primul nivel al dialecticii oricărei forme a cunoașterii, a separației dintre subiect și obiect, iar „în istorie, această progresivă alienare a gândirii în raport cu obiectul ei este completă”². Procesul prin care această alienare devine tot mai accentuată are însă un aspect pozitiv: de-a lungul său ajungem să înțelegem tot mai bine care trebuie să fie condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un obiect pentru a fi cognoscibil: „Trebuie să fie nu doar un obiect al imaginației, precum opera de artă, ci și al gândirii dar, precum opera de artă, trebuie să fie concret și individual. Trebuie să fie, precum obiectul religiei, absolut și etern dar, iarăși, spre deosebire de acesta, trebuie să fie real, și nu reprezentarea imaginativă sau metaforică a unui obiect. Trebuie să fie conceptibil, ca și obiectul științei, dar nu trebuie să fie o abstracție. Și precum obiectul istoriei, trebuie să fie un fapt, un individual absolut, însă trebuie să fie accesibil spiritului cunoscător”³.

Această concepție despre obiectul cunoașterii istorice ridică însă o dificultate de principiu: posibilitatea cunoașterii pare să fie contestată de actul însuși al cunoașterii. Aceasta deoarece a cunoaște un astfel de obiect înseamnă a-l aprehenda așa cum este, în întregul său, și nu doar în unele aspecte ale sale, adică așa cum îi apare subiectului cunoscător. Dar am văzut că, pentru Collingwood, procesul cunoașterii este un progres printr-un șir de erori succesive

¹ S.M., p. 234.

² S.M., p. 238.

³ S.M., p. 239.

parțiale, în care, dacă e să acceptăm că avem cunoaștere, atunci obiectul așa cum este în sine trebuie să fie același cu obiectul așa cum îi apare subiectului cunoscător. Natura obiectului pare să fie aceea de a fi cunoscut numai parțial, eronat sau, altfel spus, această natură este dependentă de cunoașterea pe care o avem despre el, în măsura în care el este așa cum este cunoscut. Cunoașterea noastră despre obiect afectează natura însăși a obiectului.

Am arătat mai înainte că admiterea la acest nivel a separației dintre subiect și obiect conduce la apariția unei tensiuni dialectice între realismul concepției despre istorie și idealismul viziunii asupra percepției. Expusă în alți termeni, această tensiune e aceea dintre ideea (realistă) după care cunoașterea nu modifică obiectul cunoscut și afirmația după care obiectul percepției este întreaga lume a faptelor. Dar cunoașterea unui fapt din cadrul acestei lumi este ea însăși un fapt, un fapt nou care se naște în consecința actului cognitiv, iar „acest fapt este inclus în lumea faptelor și astfel întreaga lume a faptelor este modificată prin aceea că eu ajung să o cunosc (...) Astfel că faptele așa cum le cunosc sunt, prin chiar acea cunoaștere, diferite de aceleași fapte în situația în care nu le cunosc”¹. Chiar și între cunoașterea implicită și aceea explicită a unui fapt este o diferență, dat fiind că prin cunoașterea explicită, faptul este modificat.

În aceste condiții, afirmă Collingwood, „principiul fundamental al istoriei, adică tocmai caracterul concret al obiectului face imposibilă pentru obiect ignorarea subiectului și ne obligă să admitem un obiect căruia subiectul îi este organic, în sensul în care conștientizarea sa de către subiect aduce o schimbare reală a obiectului ca întreg și a tuturor părților sale”². Subiectul nu mai poate fi separat de lumea faptelor, deoarece prin cunoașterea lor, el le modifică. Obiectul, pe de altă parte, trebuie să fie atât un fapt concret, dar și un fapt a cărui natură este aceea de a fi modificat prin cunoașterea sa. Singurul obiect care poate satisface aceste două condiții este, conform lui Collingwood, spiritul uman, înțeles ca activitate de autocunoaștere care procedează prin erori și aproximări

¹ S.M., p. 241.

² S.M., p. 244.

successive: „Acest obiect este spiritul cunoscător (...) pentru că spiritul este ceea ce el face”¹.

Identificarea obiectului istoriei cu spiritul cunoscător înseamnă însă un nou pas înainte, ultima tranziție dialectică de la o formă a cunoașterii la alta. „Trecerea astfel făcută de la istorie la filosofie înseamnă, precum celelalte tranziții, doar că ceea ce era implicit mai înainte este acum făcut explicit”², astfel că acum înțelegem într-o manieră superioară identitatea de obiect dintre formele cunoașterii despre care se discută în *Religion and Philosophy*: într-o accepțiune implicită, spiritul este obiectul tuturor formelor experienței, dar acest lucru devine explicit numai prin trecerea de la istorie la filosofie. Dialectica formelor experienței este astfel o evoluție către concret a spiritului. Am văzut că arta afirmă că este pură imaginație, însă nu este doar atât: obiectul artistic este un simbol pentru ceva ce e dincolo de el, astfel că el este afirmarea implicită a unui obiect care îl depășește. Religia pretinde să fie credință pură, însă nici ea nu e doar atât, de îndată ce obiectul său, divinitatea, nu-și dezvăluie în mod explicit sensul, ci trimite către un adevăr care încă nu e enunțat. Știința, cunoașterea prin concepte abstracte, prin legi, nu este nici ea decât o etapă tranzitorie: obiectul său nu e decât o abstracțiune, fie că se numește natură, lume fizică, lume psihică și așa mai departe. Abia istoria, atunci când ajunge, în cel din urmă stadiu al devenirii sale dialectice, să descopere că obiectul său autentic este spiritul cunoscător, se găsește dincolo de contradicția dintre pretenția cu privire la propriul statut și starea de fapt. Acesta este un obiect pentru care subiectul este un aspect esențial al său, tocmai pentru că „lumea faptelor, care este studiată explicit în istorie nu este astfel nimic altceva în mod implicit decât spiritul cunoscător ca atare”³.

Conștientizarea acestui lucru, însă, înseamnă saltul de la conștiința istorică la aceea filosofică, singura care poate da seamă adecvat de statutul spiritului cunoscător, deoarece ea este studiul gândirii ca gândire, al stadiului în care separația subiect-obiect este fără probleme surmontată. În măsura în care identificarea spiritului cunoscător ca adevăratul obiect al cunoașterii este produsul final al

¹ S.M., p. 241.

² S.M., p. 245-246.

³ S.M., p. 245.

dialecticii conștiinței istorice, se poate afirma fără ezitare că ideea subiacentă din *Speculum Mentis* cu referire la relația dintre istorie și filosofie e aceea că istoria, ca stadiu dialectic imediat anterior, este filosofie implicită. Legătura dintre ele este mult mai strânsă decât în cazul celorlalte forme ale experienței: „Filosofia, ca și istoria, este în esență, afirmarea realității concrete, respingerea tuturor abstracțiunilor, generalităților (...) Pentru aceasta și pentru alte motive similare, identificarea filosofiei cu istoria este mai puțin violentă și înșelătoare decât identificarea sa cu știința, religia sau arta. Însă toate aceste identificări sunt simple abstracții, deoarece toate aceste activități sunt într-un sens identice cu filosofia și în alt sens diferite de ea.¹” Cu alte cuvinte, formele experienței enumerate până acum sunt identice cu filosofia dacă le gândim abstract din perspectiva conștiinței filosofice. În măsura în care conștiința filosofică avansează în contextul dialecticii sale interne, ea va descoperi totodată unitatea în diferență a formelor experienței (concepute într-o ierarhie în care ele se suprapun) și, odată dobândit conceptul filosofiei în deplina sa concretitudine, relația sa cu celelalte forme va fi, în sfârșit, clarificată. Dar despre această dialectică vom discuta în capitolul care urmează.

¹ S.M., p. 246.

7. DIALECTICA FORMELOR FILOSOFIEI

Am văzut mai înainte că fiecare facultate (categorie, sau habitus, în termenii lui Collingwood) conduce, prin exercitarea manierei sale specifice de raportare la lume, către constituirea diferitelor forme ale experienței. Cea mai elevată dintre acestea, rațiunea, în accepțiunea rațiunii istorice, sau a habitus-ului istoric (*historical habit*) a făcut obiectul capitolului precedent, unde am expus dialectica formei specifice a experienței căreia îi dă naștere, istoria. Rațiunea are însă și o altă manieră de manifestare, rațiunea filosofică sau habitus-ul filosofic (*philosophical habit*), al cărui produs este gândirea filosofică, în diferitele sale forme. Amintim, de asemenea, distincția metodologică operată de către Collingwood între cele două modalități posibile a da seamă de experiență: cea dintâi, „din interior”, presupune o raportare directă la un anumit aspect al experienței finite, pe când cea de-a doua „din exterior”, acționează ca o conștiință critică a primeia și transcende particularitatea unei experiențe specifice ori a alteia. În acest sens, filosofia, considerată de către Collingwood ca fiind „gândire de gradul al doilea, gândire despre gândire”¹, reprezintă prin excelență modalitatea de raportare „din exterior” la experiență și la formele sale, aceasta fiind accepțiunea sa cea mai „tare”. Cu toate acestea, există și o formă de filosofare care își are sursa în experiența concretă, istoricește determinată, și care se prezintă ca o reflecție critică asupra acestei experiențe, și pe care Collingwood o numește „filosofie dogmatică”: „S-a făcut o distincție între filosofia dogmatică și filosofia critică. Filosofia dogmatică este descrisă ca procedură a gândirii lipsită de o

¹ I.H., p. 1.

cercetare a propriilor sale puteri, filosofia critică drept investigarea de către gândirea însăși a limitelor capacităților sale”¹.

Prin urmare, în sens slab, în forma sa încă neautentică, filosofia este dogmatism. În forma ei mai tare, care nu mai are ca obiect lumea, ci gândirea, ea va căpăta treptat forma filosofiei absolute, a filosofiei spiritului, care lasă în urmă dogmatismul opoziția sa realistă între subiect și obiect: „în filosofia [spiritului – n.n., S.B.] subiectul și obiectul se identifică, și tocmai în aceasta constă diferența specifică a filosofiei”² autentice, adică a modului în care spiritul devine conștient de sine. În devenirea sa de la dogmatism la filosofia spiritului, gândirea filosofică descoperă că, de fapt, spiritul uman a fost din totdeauna obiectul său autentic, însă la început acest lucru era doar implicit.

Cu alte cuvinte, Collingwood concepe filosofia ca pe o structură ierarhizată ale cărei trepte reprezintă etapele succesive prin care idealul său este tot mai mult realizat: „în cadrul filosofiei vom găsi o filosofie estetică, o filosofie religioasă și o filosofie teoretică (*intellectual philosophy*) ce se divide în filosofia științifică, filosofia istorică și filosofia filosofică (*philosophical philosophy*)”³. Etapele dezvoltării filosofiei dogmatice (ca gândire din interior, necritică) reprezintă tocmai pașii care conduc la cristalizarea treptată a filosofiei absolute (ca gândire critică, externă), a filosofiei spiritului.

7. 1. Filosofia dogmatică

Filosofia dogmatică comportă și ea o serie de niveluri și distincții. Pe de o parte, cum am văzut mai sus, există o diviziune „pe orizontală”, în funcție de diferitele forme ale experienței. „Există”, spune Collingwood, „tot atâtea tipuri de dogmatism câte tipuri de abstracție există”⁴. Tipurile de abstracție sunt tocmai cele caracteristice fiecărei facultăți, deci fiecărei forme ale experienței la primul nivel al dialecticii sale. Pe de altă parte, însă, am văzut de asemenea că exercitarea fiecărei facultăți comportă o dialectică structurată pe trei niveluri. Urmează deci că, pe măsura parcurgerii

¹ S.M., p. 254.

² S.M., p. 249.

³ S.M., p. 56.

⁴ S.M., p. 254.

acestor niveluri, și filosofia dogmatică se dezvoltă, evoluând către o diminuare treptată a caracterului său abstract și dogmatic. Există, deci și o diviziune pe verticală, care marchează ridicarea de la un dogmatism absolut, caracteristic pentru primul nivel al dialecticii conștiinței, către forme mai tot mai atenuate ale acestuia, prezente, progresiv, la celelalte două niveluri.

În consecință, se conturează un tablou schematic al filosofiei dogmatice, în funcție de cele două categorii de diviziune:

a. Nivelul I: filosofia estetică, filosofia religioasă, filosofia științifică și filosofia istorică (cea „filosofică”, după cum am văzut că o numește Collingwood, înseamnă deja trecere către filosofia spiritului)

b. Nivelul II: filosofia artei, filosofia religiei, filosofia științei, filosofia istoriei

c. Nivelul III: estetica filosofică, teologia filosofică, metafizica filosofică, istoria și istoriografia filosofică.¹

În cadrul acestui tablou, afirmă Collingwood, nu există decât tranziții dialectice de la un nivel la altul, nu și de la o formă la alta situate pe același nivel: „se poate observa că nu există nici o tranziție dialectică de la filosofia estetică la filosofia religioasă și așa mai departe”².

7. 1. 1. Dogmatismul absolut

Varianta negativă, coruptă a dogmatismului este caracteristică pentru primul nivel al dialecticii conștiinței și reprezintă produsul gândirii abstracte. Ea este pur și simplu refuzul spiritului de a avansa de la primul nivel al dialecticii conștiinței către nivelurile următoare, „rezistența pe care o formă dată a experienței o manifestă față de depășirea ei printr-o dialectică internă”³, idee expusă explicit în cazul dogmatismului absolut științific, însă la fel de valabilă pentru toate formele: în *Speculum Mentis*, unde găsim cea mai consistentă discuție despre dogmatismul absolut, se spune că „filosofia științifică este un anacronism care încă bânuie și nu dorește să moară (...) fiind în

¹ L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 132.

² S.M., p. 263.

³ S.M., p. 260.

realitate obstacolul principal în calea dezvoltării sănătoase a filosofiei moderne”¹.

Filosofia dogmatică de nivel I, adică respectiv filosofia estetică, religioasă, științifică și istorică prezintă câteva trăsături specifice. În primul rând, afirmarea în manieră realistă a separației absolute dintre subiect și obiect. În al doilea rând, considerarea uneia dintre facultăți (imaginație, credință, rațiune) ca fiind modalitatea prin excelență de raportare la realitate și, în consecință, impunerea acelei forme a experienței drept singura modalitate validă de cunoaștere a lumii, perspectiva ei asupra existenței fiind considerată singura adevărată, permanentă și eternă.

Astfel, filosofia estetică susține că imaginația e singura facultate care ne poate pune în legătură cu existența, idee din care decurge infailibilitatea artei, justificarea experienței estetice, dar mai ales ideea că întreaga experiență trebuie interpretată în termenii artei. Filosofia religioasă, la rândul său, afirmă infailibilitatea și supremația modalității religioase de raportare la realitate, în temeiul ideii că numai credința ne poate oferi cunoașterea adevărată a lumii. Dacă filosofia religioasă devine o *ancilla fides*, filosofia științifică este un fel de *scientia scientiarum*, adică o teorie a științei care reunește logica și metafizica (în sens restrâns, numită mai târziu, în teoria presupuzițiilor absolute din *The Idea of Metaphysics*, „pseudo-metafizică”), dar concepute în maniera scientismului.² În sfârșit, filosofia istorică presupune prioritatea istoricității conștiinței și considerarea explicației istorice drept singura modalitate prin care putem da seamă de întregul existenței. Dacă filosofia științifică își are cea mai bună exemplificare în pozitivism, filosofia istorică este cel mai bine concretizată în realismul modern.³

Maniera în care fiecare dintre aceste dogmatisme se instituie drept cunoașterea prin excelență este una radicală și exclusivistă. Aceasta înseamnă că, spre exemplu, filosofia estetică, în dorința de a argumenta în favoarea autonomiei artei, ajunge să afirme că imaginația și trăirea artistică au un caracter absolut, în timp ce gândirii

¹ S.M., p. 280-281.

² S.M., p. 272.

³ S.M., p. 281.

i se neagă orice validitate: „filosofia estetică este afirmarea abstractă a imediatului, negarea gândirii. «Nu gândiți, simțiți!» este maxima sa”¹.

În mod analog, în cazul filosofiei istorice, cunoașterea istorică este considerată singura validă, pe când celorlalte forme de cunoaștere le este negată orice îndreptățire. Principiile cunoașterii istorice sunt ridicate astfel la statutul de principii general-filosofice ale cunoașterii și existenței. Caracteristicile faptului istoric sunt considerate a fi caracteristicile faptului în genere, ceea ce face ca întreaga cunoaștere să devină o specie de cunoaștere istorică. Această viziune asupra filosofiei este identificată de către Collingwood cu realismul modern, întemeiat pe ideea conform căreia „faptul este în ultimă instanță ceva real, iar fapte înseamnă nu doar faptele istorice, dar și faptele perceptibile”, și care, în consecință, nu admite că „obiectul este afectat prin aceea că devine cunoscut”².

Modalitatea aceasta exclusivistă prin care se instituie dogmatismele absolute de la primul nivel al dialecticii conștiinței conține însă propria sa negare. Am văzut cum, în cazul filosofiei istorice, realismul, prin instituirea separației absolute dintre subiect și obiect, conduce la scepticism. În mod analog se petrec lucrurile și în cazul celorlalte forme de dogmatism radical. Spre exemplu, în filosofia estetică, considerarea imaginației și trăirii artistice drept modalități unice și absolute de cunoaștere conduce la o situație paradoxală. Aceasta deoarece repudierea gândirii se bazează pe presupozii care sunt, ele însele, presupozii logice formulate de gândire, mai exact de intelect, însă „dacă așa cum ea susține, sentimentul ar fi de ajuns, principiul explicit care recomandă sentimentul nu ar mai fi necesar”³. Prin urmare, filosofia estetică, asemenea celorlalte forme de dogmatism radical, devine până la urmă inconsistentă, deoarece își conține principiul propriei negări. Conștiința estetică face în acest caz exact ceea ce recomandă să nu se facă, și anume apelează la gândire. Acest caracter auto-contradictoriu este motivul și temeiul mersului înainte, către forme mai elevate ale dogmatismului filosofic, situate la nivelurile II și III ale dialecticii conștiinței.

¹ S.M., p. 263.

² S.M., p. 282.

³ S.M., p. 262-263.

7. 1. 2. Dogmatismul „terapeutic”

Într-un articol din 1927 referitor la conceptul de imaginație privit ca un habitus general al conștiinței, Collingwood distinge între o activitate legitimă (sănătoasă) a imaginației și una ilegitimă (coruptă sau nesănătoasă).¹ Psihologia modernă, și în special psihanaliza, consideră că sursa acțiunilor umane este prin excelență imaginația, însă în același timp înclină să o creadă că ea este fundamental maladivă.² Aceasta s-ar întâmpla tocmai pentru că psihologia nu poate face distincție între cele două forme ale imaginației. Deși chiar forma sănătoasă a imaginației este expusă la erori, totuși produsele sale sunt îndeobște recunoscute ca fiind opere de artă, în timp ce acelea maladive constituie simptome nevrotice. În aceeași manieră, urmându-l pe L. Rubinoff, vom distinge între dogmatismul corupt (sau radical, de care am vorbit mai înainte), și dogmatismul sănătos, „terapeutic”, ce conduce la apariția formelor mai elevate ale filosofiei dogmatice și, în final, la apariția filosofiei absolute.³

Există câteva trăsături generale ale dogmatismului terapeutic, mărci distinctive ale conștiinței dogmatice sănătoase, fie că se situează la nivelul al doilea sau la cel de-al treilea.

Cea mai importantă dintre acestea derivă din distincția dintre experiența directă sau „primară” și experiența secundară sau reflexivă, pe care am amintit-o mai înainte: dogmatismul radical este o raportare directă la anumite aspecte ale experienței și conduce la constituirea de teorii filosofice asupra existenței în genere, pe când dogmatismul terapeutic, fiind o „gândire de ordinul al doilea” este o formă reflexivă a experienței, adică dă seama de actele minții care studiază existența și construiește teorii asupra ei.

În al doilea rând, dogmatismul terapeutic depășește punctul de vedere conform căreia o anumită formă a experienței filosofice este unică și absolută, acceptând într-o primă instanță pluralitatea și diversitatea acestora și, în cele din urmă, descoperind unitatea lor fundamentală într-o ierarhie de forme care se suprapun. Dacă la

¹ R.G. Collingwood, *Aesthetic*, in vol *The Mind* (ed. by J.S. McDowall), London, Longmans, 1927.

² *Op. cit.*, p. 237.

³ L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 125sq.

primul nivel se consideră că filosofia produce adevăruri absolute și eterne, la cel de-al doilea avem de-a face cu acceptarea ideii că există o pluralitate de adevăruri la fel de bine întemeiate, iar la cel de-al treilea adevărul filosofiei este conceput ca o succesiune necesară de erori care poate fi elucidată numai printr-o filosofie absolută a spiritului uman.

O a treia caracteristică fundamentală a acestui dogmatism evoluat este istoricitatea. Aceasta înseamnă că, acum, gândirea filosofică realizează faptul că fiecare dintre formele filosofice ale experienței este ea însăși un proces istoric dinamic, ce are o dezvoltare în timp. Urmează de aceea, pe de o parte, că există o istorie a filosofiei artei, religiei, științei și istoriei, iar pe de altă parte că, fiind istoricește determinată, filosofia dogmatică trebuie să fie rescrisă de fiecare nouă generație. Istoricitatea este o caracteristică generală a filosofiei dogmatice, însă numai dogmatismul pozitiv este acela care o conștientizează și o admite, în timp ce acela absolut se consideră o teorie a adevărilor eterne.

În fine, la acest nivel al dogmatismului filosofia devine conștientă de sine, întrucât numai aici spiritul începe să-și dea sieși socoteală de activitățile sale cognitive. Din acest motiv, ea este un fel de „logos” al diferitelor demersuri ale spiritului uman, care trebuie să presupună și el niveluri distincte. Astfel, dacă la nivelul dogmatismului absolut, expresia acestui logos este convingerea că există o identitate între formularea unei idei și considerarea ei ca absolut adevărată, în cazul celui terapeutic se renunță la această convingere, iar filosofia devine preocupată ai degrabă de revelarea presupuzițiilor care stau în spatele unei anumite idei: „sarcina filosofiei este de a descoperi ce spun aceste presupuziții (...) nu de a se întreba dacă ele sunt sau nu adevărate”¹.

În această nouă situație, fiecare perspectivă filosofică este încă expusă din interior, însă se admite în mod explicit că ea reprezintă doar una dintre nenumăratele perspective posibile, fiecare dintre acestea având propria sa istorie, și numai totalitatea lor este considerată ca fiind istoria generală a evoluției spiritului uman.

¹ S.M., p. 257.

În consecință, abandonarea dogmatismului maladiv și plasarea conștiinței mai întâi la cel de-al doilea nivel al dogmatismului conduce la cristalizarea a ceea ce am numit mai înainte filosofia artei, a religiei, a științei și a istoriei, considerate ca fiind perspective egal îndreptățite asupra existenței, specii coordonate ale genului cunoașterii filosofice. Această manieră specifică de a concepe filosofia se regăsește spre exemplu, în ceea ce privește filosofia artei, în *Outlines of a Philosophy of Art*, iar în cazul filosofiei istoriei, în articolul deja discutat, *The Nature and Aims of a Philosophy of History*.

Cel de-al treilea nivel al dogmatismului, forma cea mai elevată de dogmatism „terapeutic” conduce la constituirea esteticii, teologiei, metafizicii (în sens restrâns) și a istoriei filosofice. El face obiectul unor discuții cu privire la problematica filosofiei expuse mai ales în *Principles of Art*, *The Idea of Nature* și *The Idea of History*.

La acest nivel filosofia dogmatică se concepe pe sine ca un aspect particular al unui proces mai larg, destinat să edifice o filosofie completă și consistentă a întregii experiențe umane. Acest aspect se referă la funcția sa de a revela presupuzițiile fiecărei perspective particulare, dar mai ales de a le pune în relație cu presupuzițiile celorlalte perspective concurente. În consecință, filosofia estetică va deveni analiza istorică a presupuzițiilor de la baza conștiinței artistice din trecut și din prezent. Filosofia religioasă devine la rândul său analiza istorică a presupuzițiilor conștiinței religioase din toate timpurile, în timp ce aceea științifică se va ocupa de presupuzițiile gândirii științifice, iar cea istorică de acelea ale conștiinței istorice.

Reflecția filosofică asupra conștiinței cunoscătoare în toate formele sale este radical diferită de activitatea acestei conștiințe și, în același timp, pune în evidență fundamentul și principiul progresului acesteia. Cu privire la filosofia gândirii științifice, spre exemplu, ni se spune că „atunci când oamenii devin conștienți de principiile în virtutea cărora gândesc sau acționează, ei devin conștienți de ceea ce, prin aceste gânduri sau acțiuni au încercat, deși în mod inconștient, să facă: adică, tocmai să dezvolte în detaliu implicațiile logice ale acestor principii”¹.

¹ I.N., p. 2.

Modul în care se desfășoară cugetarea filosofică la acest nivel este foarte bine exemplificat de Collingwood însuși, în critica pe care o formulează la adresa idealismului filosofic, în accepțiunea sa radicală, de negare a realității lumii materiale. Vorbind despre statutul obiectului științei, Collingwood arată că „susținem că lumea omului de știință, în măsura în care ea există, este realmente materială, în sensul că, în măsura în care e om de știință, el crede în realitatea ei materială și că, în măsura în care reușește să fie om de știință, el e îndreptățit să creadă astfel. Susținem însă și că această lume materială, privită ca materială, nu este într-un totu inteligibilă, și că a o descrie ca obiect al gândirii științifice înseamnă a comite eroarea de a presupune că gândirea științifică se poate întemeia pe sine ca atitudine constantă despre un obiect real”¹. Aici este evidentă maniera în care presuposițiile gândirii științifice contemporane sunt detectate, ceea ce constituie marca specifică a filosofiei dogmatice elevate, însă în același timp pune în relație aceste presuposiții ale științei cu principiile fundamentale ale cunoașterii în genere, demers care constituie tocmai punctul de legătură între dogmatism și ceea ce-i urmează, adică filosofia absolută.

Rolul dogmatismului de ordinul al treilea, de a constitui o tranziție dialectică înspre filosofia absolută este pus în evidență de distincția operată în *The Idea of History* între două stadii ale gândirii filosofice. Un prim stadiu constă dintr-un “studiu specializat al unei probleme specifice”, care trebuie, pentru moment să fie izolată de context, ceea ce înseamnă că filosofia urmează a studia din interior presuposițiile unui punct de vedere anumit.² Cel de-al doilea stadiu presupune descoperirea relațiilor dintre aceste presuposiții și cele aparținând tuturor celorlalte puncte de vedere, din prezent sau din trecut, adică o investigație din exterior. El este necesar deoarece “orice adăugire la corpusul ideilor filosofice modifică într-o anumită măsură ceea ce era acolo mai înainte, iar întemeierea unei noi științe filosofice necesită revizuirea tuturor celor vechi”³. Necesitatea de a gândi unitar presuposițiile tuturor modurilor conștiinței de a se raporta la experiența lumii înconjurătoare este dată de nevoia edificării unei

¹ S.M., p. 267.

² I.H., p. 6.

³ I.H., p. 6-7.

teorii complete a cunoașterii umane, teorie care este văzută în *Speculum Mentis* drept limita ideală a filosofiei dogmatice, dar este, în același timp, marca trecerii către filosofia absolută, care va fixa drept obiect unic al cunoașterii spiritul uman însuși.

7. 2. Filosofia spiritului

Întreaga noastră expunere de până aici ne-a condus pe drumul unei fenomenologii a conștiinței care a evoluat prin tranziții dialectice de la formele și facultățile aflate pe trepte inferioare ale ierarhiei până la cele de la nivelurile mai elevate și la filosofia însăși, care reprezintă forma supremă. Filosofia este aceea care e chemată să dea seamă de această evoluție și de principiile conform cărora ea se petrece. Din acest motiv, chiar dacă până acum am încercat să oferim o descriere cât mai limpede a drumului conștiinței, nu am obținut decât un fel de morfologie a ei, de îndată ce legile după care acest drum este parcurs nu au putut fi enunțate de la început. Acest lucru nu a fost posibil deoarece nu le putem găsi decât abia atunci când ajungem la ultima treaptă, și anume la filosofia spiritului, sau la filosofia absolută. În cele ce urmează ne vom ocupa de problematica filosofiei spiritului, sperând ca astfel să oferim „logica dialectică” a fenomenologiei conștiinței așa cum a fost ea expusă până aici.

După cum ne-am fi așteptat, filosofia dogmatică nu este ultimul cuvânt al rațiunii, deoarece ierarhia dogmatismelor nu este ultimul pas al drumului prin care spiritul ajunge să se cunoască pe sine. Acest pas către filosofia spiritului era deja schițat în mod implicit în aceea dogmatică, în măsura în care ea e prezentă ca o conștiință critică a dogmatismelor, destinată să dezvăluie principiile conform cărora acestea funcționează, și care au un caracter istoricește determinat. Faptul că nu este ea însăși un dogmatism derivă din aceea că propriile sale principii sau presupoziii, deși sunt și ele istorice, au în același timp un caracter aprioric deoarece, după cum vom vedea, ele sunt derivate din înseși categoriile conștiinței.

Pe de altă parte, însă, în aspectul său explicit, filosofia spiritului este o activitate prin care, într-o primă instanță este dezvăluit caracterul parțial și tranzitoriu al formelor anterioare ale experienței, urmând ca în final să fie întemeiată unitatea lor esențială, conferită de

faptul că nu sunt altceva decât pași pe drumul spiritului către cunoașterea de sine. Filosofia spiritului este astfel deoarece spiritul însuși este activitatea de cunoaștere de sine ce este identică cu edificarea de sine: „Viața cunoașterii absolute este astfel creația de sine conștientă a spiritului, nu simpla descoperire a ceea ce este, ci constituirea de către sine a ceea ce este”¹.

Activitatea aceasta transcende toate nivelurile dogmatismului și reprezintă în același timp finalitatea ideală a devenirii fiecărei forme specifice a experienței, în care ea se găsește în formă implicită, și pe care le parcurge și le înglobează în maniera unor succesive *Aufhebungen*. Am putea spune că fiecare etapă în dezvoltarea fiecăreia dintre formele experienței este un pas spre cunoașterea de sine a spiritului, însă fără a avea conștiința acestui fapt.

Totuși, în măsura în care filosofia dezvăluie caracterul iluzoriu al pretențiilor de autonomie ale formelor particulare ale experienței, aceasta nu înseamnă o suprimare definitivă a individualității lor. Este adevărat că, într-un anumit sens, fiecare pas înainte pe drumul devenirii spiritului înseamnă o progresivă reducere, în manieră hegeliană, a formelor experienței – artă, religie, știință, istorie – la filosofie. Este vorba însă de autonomia lor negativă, gândită în manieră abstractă, bazată pe pretenția nejustificată a fiecăreia de a deține cunoașterea autentică și pe mutuala separare dintre ele: „Ele sunt diferite, dar numai greșeala de a gândi că ele sunt diferite este aceea care le face să fie diferite”².

Postularea autonomiei abstracte este, prin urmare, chiar condiția de existență a formelor specifice ale experienței, atitudinea obligatorie pentru cei care o practică: „Fiecare persoană care este realmente angajată într-o formă dată a experienței aderă chiar prin acea angajare la opinia după care nici o altă formă nu e validă, că forma sa este singura adecvată pentru comprehensiunea realității”³.

Această autonomie abstractă este tocmai aceea pe care filosofia spiritului o neagă atunci când argumentează că în mod implicit, „această separare este o iluzie. Fiecare formă este în cele din

¹ S.M., p. 296.

² S.M., p. 308.

³ S.M., p. 307.

urmă identică cu toate celelalte”¹. Acest adevăr devine explicit numai la nivelul filosofiei spiritului, unde descoperim că negarea autonomiei abstracte conduce în cele din urmă la afirmarea unei autentice autonomii, în care formele experienței nu mai sunt gândite ca genuri coordonate ale unei specii, ci drept trepte care se suprapun într-o ierarhie, adică drept momente succesive ale devenirii spiritului. Cum vom vedea, în această situație logica genului și speciei lasă loc unei logici a suprapunerii claselor.

Spiritul, așa cum îl înțelege Collingwood, este universalul concret care se constituie și se dezvăluie treptat, într-o ierarhie de forme care se suprapun, și care sunt legate prin tranziții guvernate de o legitate dialectică. Cunoașterea spiritului nu este una intuitivă, ci este un proces, astfel că nici filosofia spiritului nu este întemeiată pe o intuiție directă, ci este un proces îndelungat, de natură istorică, însă principiile după care acest proces are loc și în virtutea cărora putem sesiza caracterul sistematic al produselor sale nu sunt istorice, ci, după cum am spus, apriorice. Am văzut aceste principii „în acțiune” atunci când am prezentat succesiunea formelor experienței. Acum a venit momentul să le expunem pe larg, iar această expunere este tocmai filosofia spiritului, care presupune trei aspecte importante: ideea conform căreia spiritul este universalul concret, logica suprapunerii claselor și legile dialectice ce guvernează legăturile dintre elementele ierarhiei de forme ale experienței.

7. 2. 1. Spiritul ca universal concret

Dacă spiritul este universalul concret, este important să descoperim printre rânduri – aceasta pentru că o expunere sistematică a problemei nu se găsește în nici o lucrare – ce anume înțelegea Collingwood prin această expresie. Accepțiunea universalului concret reiese cel mai bine din maniera în care filosoful britanic îl pune în antiteză cu acela abstract, care este un produs al realismului, pe care el îl critică sistematic.

Realismul în viziunea lui Collingwood prezintă următoarele trăsături definitorii: presupune că obiectul și subiectul există realmente

¹ S.M., p. 308.

și în mod independent unul față de celălalt, că obiectul nu este influențat în nici un fel de faptul că este sau nu cunoscut, că adevărul constă în corespondența dintre enunțuri și fapte, și deci că faptele au un caracter imuabil și permanent. Filosofia realistă în diversele sale discipline nu e altceva decât încercarea de a explica aceste fapte, iar istoria ei este prezentarea succesiunii modurilor în care gândirea a încercat să rezolve probleme eterne referitoare la faptele imuabile.

Spre exemplu, arată Collingwood în *Autobiografia sa, Republica* lui Platon și *Leviathanul* lui Hobbes sunt considerate în manieră realistă drept încercări diferite de a răspunde la una și aceeași problemă: „Care este natura ideală a statului?”, unde conceptul de „stat” este un universal abstract. Istoria filosofiei ne arată succesiunea de răspunsuri care au fost formulate pentru această întrebare, în timp ce gândirea filosofică însăși înseamnă pentru realism a cântări valoarea de adevăr a acestor răspunsuri.

Faptul că ideea de stat este un universal abstract înseamnă că ea este înțeleasă ca o substanță eternă și neschimbătoare care are o esență și o serie de atribute, în raport cu care polis-ul grecesc și monarhia absolută a lui Hobbes sunt genuri ale unei specii. Universalul abstract este gândit în genere ca o specie prin opoziție cu genurile sale, care împărtășesc trăsăturile ce constituie esența generică.¹

În realitate, însă, statul nu are o esență generică imuabilă, o substanță neschimbătoare, deoarece el este un proces, o devenire: „Statul este un concept istoric, nu unul științific – un universal concret, nu unul abstract”². Aceasta înseamnă că universalul concret nu este o substanță universală a cărei esență este comună tuturor instanțierilor sale, ci este dimpotrivă o sinteză care cuprinde atât asemănările, cât și deosebirile dintre aceste instanțieri. În cazul statului, ideea de polis și ideea de monarhie absolută nu aparțin conceptului universal concret de stat deoarece ar poseda, în exact același fel, caracteristicile abstracte care constituie esența acestuia, deoarece dacă ar fi așa, diferențele dintre ele ar fi accidentale și puțin importante.

¹ H.B. Acton, *The Theory of Concrete Universals (I)*, în “Mind”, vol. XLV, no. 180, 1936, p. 417-431.

² S.M., p. 174.

În acest sens, spre deosebire de universalul abstract, care e obiectul științei (legea științifică), universalul concret este obiectul istoriei. Dacă universalul abstract poate fi gândit separat de instanțierile sale, cel concret este tocmai sinteza acestora și nu poate fi conceput în absența lor.

Desigur, concepția collingwoodiană cu privire la universalul concret datorează mult filosofiei lui Hegel, dar și ideilor unora dintre contemporanii săi, ca Bradley și Bosanquet. Astfel, după cum se știe, pentru Hegel, „conceptul este absolut concretul”, iar aceasta înseamnă o sinteză de universalitate și particularitate.¹ Aceasta înseamnă că singularitatea este o sinteză a ceea ce e pura identitate de sine (universalul) cu ceea ce este diferență (particularul), adică este identitatea în diferență, „reflexia în sine a determinațiilor universalității și particularității, unitate negativă cu sine care este determinatul în și pentru sine și, totodată identicul cu sine sau universalul”². Acesta este tocmai universalul concret, care nu este ceva ce e comun particularelor, pe când acela abstract (reprezentarea generală) este ceea ce e comun particularelor, este conceptul la care se ajunge prin „activitatea noastră subiectivă care, prin operația amintită a abstragerii și a reunirii a ceea ce este comun obiectelor, ar forma conceptele acestora”³.

În aceeași manieră, atunci când discută despre universalitatea voinței, Hegel arată că universalitatea abstractă (identitatea abstractă a intelectului), care este dată mai întâi, este una exterioară singularului, iar universalitatea reflexiei (caracterul comun) nu trebuie confundată cu „universalitatea în și pentru sine”. Aceasta din urmă este „universalitatea concretă în sine și deci existentă pentru sine, care este substanța, genul immanent sau ideea immanentă a conștiinței de sine (...) universalul ce încalcă peste obiectul său (...) și care, în ea, este identic cu sine”⁴.

¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea I – Logica*, trad. rom. D.D. Roșca, V. Bogdan, C. Floru, R.Stoichiță, București, Editura Academiei, 1962, p. 291-293.

² *Ibidem*, p. 291.

³ *Ibidem*, p. 293.

⁴ G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. rom. V. Bogdan și C. Floru, București, Editura Academiei, 1969, p. 51.

La rândul său, în *Principles of Logic*, Bradley distinge universalul abstract de universalul concret și identifică universalul concret cu singularul. În acest sens, singularele nu sunt entități simple, indivizibile, a căror totalitate alcătuiește lumea, ci unele care, deși au o identitate proprie, prezintă complexitate și diversitate. În măsura în care singularul prezintă unitate în diferență, el poate fi numit, după Bradley, universal concret. El distinge de asemenea particularul de universal, însă în metafizica sa particularele nu au o existență reală, ci sunt doar ceva care „dacă ar fi existat, ar fi fost simple, indivizibile și mutual exclusive”.¹ Bosanquet este ceva mai sugestiv, atunci când discută despre distincția dintre o clasă și o lume: „Este nevoie de toate categoriile de obiecte pentru a constitui o lume; pentru o clasă e nevoie doar de o categorie. Într-un cuvânt, diferența esențială este că principiul fundamental al unității și comunității este deplin manifestat în cea dintâi, dar numai superficial în cea de-a doua. Principiul fundamental, am putea spune, este identitatea în alteritate; generalitatea – universalitatea abstractă – este identitatea în pofida alterității; universalitatea – concretă – este identitatea prin intermediul alterității”². În termenii lui Bosanquet, întruchiparea universalului concret este o lume ale cărei elemente sunt ele însele lumi distincte, în timp ce în cazul universalului abstract faptul că nu se ia în seamă decât ceea ce este generalul comun face ca membrii clasei să rămână într-o indistinție păgubitoare. Universalul abstract lasă la o parte diversitatea de conținut a membrilor săi, în timp ce acela concret se constituie tocmai din această diversitate în unitate. „O astfel de diversitate recunoscută ca unitate, un macro-cosmos constituit din micro-cosmosuri este modelul universalului concret”³.

În aceste condiții, a spune că statul este universalul concret înseamnă a considera că natura sa esențială nu poate fi identificată decât în sinteza tuturor instanțierilor sale succesive, dată de sistemul dezvoltării „momentelor” sale. La fel ca și la Hegel, dezvoltarea în timp a ideii de stat are un caracter istoric, astfel încât cunoașterea universalului concret, chiar în formele sale intermediare, cum e ideea

¹ H.B. Acton, *op. cit.*, p. 420-422.

² B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, London, MacMillan, 1912, p. 37.

³ *Ibidem*, p. 38.

de stat, trebuie să fie mediată de o cunoaștere a istoriei devenirii sale. Natura ideală a statului nu poate fi identificată fără cunoașterea dezvoltării în timp a experienței de natură politică. Adevărul, hegelian vorbind, este întregul, sistemul.

Prin urmare, problema naturii statului nu este o problemă eternă care a primit o succesiune de răspunsuri diferite de-a lungul timpului, ci una care constă mai degrabă într-o înșiruire unitară de probleme: „«Realistii» gândeau că identitatea este identitatea unui «universal», iar deosebirea este aceea dintre două instanțe ale acelui universal. Dar lucrurile nu stau așa. Identitatea este identitatea unui proces istoric, iar diferența este diferența dintre un lucru care în cursul acestui proces s-a transformat în altceva și alt lucru, cel în care primul s-a transformat”¹. În terminologia utilizată aici, atât *Republica*, dar și *Leviathanul* sunt dogmatisme, două exemple de reflecție asupra unor experiențe politice precis circumscrise: Platon pleacă de la experiența politică a elinilor și se întreabă ce este polis-ul ideal, iar Hobbes de la acea a modernilor și vrea să identifice notele esențiale ale monarhiei ideale.

Legătura esențială dintre cele două idei despre stat nu vine din faptul că ele sunt două specii ale ideii generale de stat, ci din faptul că ultima este produsul unei dialectici istorice care o are pe prima ca moment anterior. Platon a reflectat asupra experienței politice a elinilor, a formulat o idee filosofică despre polis-ul ideal, care, în consecința limitărilor sale a dat naștere altor întrebări, care au primit la rândul lor răspunsuri, și așa mai departe până la Hobbes și dincolo de el. Acest proces nu are un final previzibil, deoarece nu poate exista o definiție completă și ultimă a statului, ci el este, precum întreaga evoluție dialectică a spiritului, un parcurs deschis, îndreptat spre limita sa ideală, cunoașterea de sine deplină a spiritului.

În sfârșit, trebuie subliniat faptul că distincția dintre universalul abstract și universalul concret este în mod fundamental aceea dintre gândirea intelectuală și gândirea rațională. Istoria fiind produsul rațiunii istorice, urmează că vom putea pune în evidență mai bine acum contrastul dintre știință și istorie, care e acela dintre intelectual și rațional, dintre abstract și concret, însă are la bază o

¹ A., p 84.

distincție ontologică, aceea dintre lumea naturii și lumea istoriei. Dacă în natură indivizii (particularele, în limbajul lui Collingwood) există în mod independent și prezintă raporturi de exterioritate reciprocă, în lumea istorică a spiritului „individualitatea nu constă în separare de mediu, ci în puterea de a absorbi mediul în sine (...) lumea istoriei este lumea spiritului”¹. Istoria este deosebită de știință în măsura în care este gândire despre universalul concret, iar știința despre universalul abstract. Universalul concret se dovedește astfel nu doar obiectul filosofiei – spiritul – dar și fundamentul oricărei teorii a istoriei, ceea ce permite o mai adecvată înțelegere a ideii de *rapprochement* dintre filosofie și istorie.

7. 2. 2. Logica suprapunerii claselor

Dacă în *Speculum Mentis*, după cum am văzut, Collingwood se dedică mai ales expunerii concepției sale privind modul în care se ierarhizează formele experienței, principiile dialectice ale acestei ierarhizări și legile conform cărora se petrec tranzițiile dialectice de la o formă la alta, deși au fost utilizate în mod implicit, beneficiază de o prezentare mai detaliată abia în *An Essay on Philosophical Method* (1933).

Această lucrare este dedicată în principal evidențierii specificului metodologiei filosofice prin contrast cu aceea a științelor exacte. Științele, având ca obiect universalul abstract, au o metodologie construită pe ceea ce Collingwood numește logica diviziunii în genuri, specii și clase, pe când filosofia are drept obiect universalul concret, unde această logică nu mai funcționează la fel de bine, astfel încât în locul ei va fi propusă o „logică a suprapunerii claselor”, ce urmează a deveni fundamentul metodei specific filosofice: „În argumentarea din acest eseu, suprapunerea claselor urmează a servi drept indiciul prin care să fie identificate notele specifice care disting gândirea filosofică de aceea științifică”².

Logica ce stă la baza metodologiei științelor naturii, pe care o vom numi aici „logică tradițională”, are statutul unei meta-teorii deoarece ea furnizează principiul clasificării disciplinelor științifice.

¹ I.H., p. 162.

² E.P.M., p. 31.

După cum am văzut, în acest caz științele particulare constituie specii ale unui gen (cunoașterea științifică), specii care sunt mutual exclusive și precis delimitate, astfel încât ele sunt principial autonome. În măsura în care sunt specii ale cunoașterii științifice, toate prezintă notele specifice ale acestei cunoașteri, astfel că au una și aceeași esență, aceea a genului lor, cunoașterea științifică. Logica tradițională, consideră Collingwood, funcționează foarte bine în interiorul domeniului cunoașterii științifice, deoarece, universalul abstract fiind obiectul acesteia, conceptele specifice matematicii, fizicii, chimiei, se supun regulilor clasificării și diviziunii stabilite de logicieni. S-ar putea spune chiar că o condiție fundamentală de existență a științelor naturii este aceea de a respecta principiile teoriei tradiționale a clasificării.

Situația se schimbă însă atunci când ne ocupăm de întreg domeniul cunoașterii și deci avem de-a face cu toate formele experienței: arta, religia, știința, istoria și filosofia. Am văzut, pe de o parte, că facultățile (categoriile sau habitus-urile) conștiinței nu mai sunt atât de precis delimitate și mutual exclusive: într-un act al imaginației există și un element intelectual, într-unul al credinței are și imaginația un rol de jucat și așa mai departe. De aici rezultă, pe de altă parte, că nici formele experienței nu se află într-o relație de mutuală excluziune, ci se suprapun de cele mai multe ori, atât în ce privește obiectul, dar și în aspecte ce țin de metodă. Autonomia lor nu mai este absolută, ca în cazul științelor naturii, deoarece, după cum am văzut, nu le putem gândi ca pe niște specii coordonate ale unui gen.

În cazul filosofiei, dificultatea apare cu o și mai mare evidență, deoarece „clasele specifice unui gen filosofic nu se exclud una pe cealaltă, ci se suprapun”¹. Preluând exemplele oferite de Collingwood, dacă vom considera conceptul de „gândire rațională” și speciile sale, „judecata” și „inferența”, observăm imediat că ele nu sunt două specii co-ordonate, co-existente și mutual exclusive ale genului gândirii, așa cum, de exemplu, cercul și triunghiul sunt în raport cu genul figurilor geometrice. Ele nu pot fi gândite separat, deoarece nici una nu poate fi definită fără a se recurge la cealaltă. Mai departe, dacă am considera că judecata e un gen, speciile sale ar fi

¹ E.P.M., p. 31.

„judecata afirmativă” și „judecata negativă”. Observăm imediat, pe de o parte, că judecata în genere nu poate fi definită fără a se face apel la afirmație sau negație (cum se întâmplă în logica tradițională, unde un gen se definește fără a face apel la speciile sale), iar pe de altă parte că definirea speciilor nu poate fi făcută, ca în logica tradițională, în mod independent. Nu putem înțelege negația decât prin raportare la afirmație.¹

Aceeași suprapunere poate fi observată dacă ne referim și la alte criterii de clasificare a judecăților: judecata singulară, deși este considerată, din rațiuni silogistice ca universală, în realitate combină universalul cu particularul. Judecata disjunctivă, la rândul său, este atât categorică, dar și ipotetică. În logica tradițională, prin urmare, „ori de câte ori dividem un gen în specii, aceste specii, în loc să se excludă reciproc precum cele ale unui gen științific, se suprapun”².

În filosofia practică, lucrurile nu stau altfel. Acțiunile, spre exemplu, arată Collingwood, sunt de obicei clasificate în funcție de motivație: astfel ele pot fi motivate de dorință, interes propriu sau datorie. Dacă această diviziune ar corespunde exact realității, etica ar deveni o teorie mult mai simplă, însă în realitate aceste clase de acțiuni nu sunt mutual exclusive. Eticienii au admis întotdeauna că „motivațiile noastre sunt adesea complexe, astfel că una și aceeași acțiune poate fi plasată în două sau chiar în toate cele trei clase”³. Și acest fenomen al suprapunerii poate fi identificat în mod analog în toate domeniile și disciplinele filosofiei.

Dacă totuși vom continua să gândim conceptele filosofice în termenii metodelor tradiționale de clasificare, suntem în pericol de a comite „eroarea falsei disjuncții” (*fallacy of false disjunction*). Ea constă în tendința de a considera că, atunci când un concept generic este divizat în două specii, există realmente și o diviziune corespunzătoare a instanțierilor conceptelor-specie în două clase mutual exclusive. Denumirea ei vine din aceea că are la bază „enunțul disjunctiv după care orice instanțiere a unui concept trebuie să intre fie în una, fie în cealaltă dintre clasele sale specifice; și este fals deoarece,

¹ E.P.M., p. 31sq.

² E.P.M., p. 39.

³ E.P.M., p. 42.

de îndată ce ele se suprapun, instanțierea poate intra în ambele”¹. Această eroare poate fi comisă fie afirmativ, fie negativ. În sens afirmativ, ea presupune să considerăm că, de îndată ce admitem că există o distincție între două concepte, urmează că există și o diferență între instanțierile lor. În sens negativ, ea constă în a gândi conform principiului după care, dacă admitem că instanțierile nu pot fi separate, atunci nici conceptele nu pot fi distinse.

Urmează de aici că regula fundamentală a metodei filosofice este exigența de a evita falsele disjunții și de a face de la început presupuziția că în cazul conceptelor filosofice există întotdeauna posibilitatea suprapunerii claselor în care el este divizat. Această posibilitate este determinată de însăși natura obiectului filosofiei. Fiind un universal abstract, obiectul științei este o entitate ipotetică guvernată de o legitate având la bază principiul uniformității naturii, astfel încât diviziunea în clase mutual exclusive îi este întru totul adecvată. Dimpotrivă, obiectul filosofiei, ceea ce există realmente, o entitate dinamică, pentru care schimbarea și variația speciilor este „identică cu esența generică însăși”, adică e tocmai această esență.²

În consecință, speciile obiectului filosofiei nu constituie o mulțime de entități coordonate, ci o ierarhie de forme care se suprapun într-o succesiune care ne conduce de la formele cele mai simple ale experiențe către cunoașterea de sine integrală a spiritului. În această înșiruire, fiecare formă „însușește întreaga ierarhie de până la acel punct”³, ceea ce înseamnă că oriunde ne-am situa în cadrul ei, ne aflăm întotdeauna într-un punct culminant, dacă ne raportăm la ceea ce a fost mai înainte. Fiecare moment, fiecare formă a experienței apare în această succesiune numai atunci când este necesar, atunci când condițiile sunt îndeplinite pentru producerea tranziției dialectice care îi dă naștere.

Relația de suprapunere dintre formele experienței are două aspecte, două sensuri, ceea ce face ca și mișcarea dialectică în genere să aibă două direcții, așa cum vom vedea în sub-capitolul următor. Cu alte cuvinte, nu există, după cum ne-am fi așteptat, numai o suprapunere a formelor superioare în raport cu cele inferioare, ci și situația contrarie.

¹ E.P.M., p. 49.

² E.P.M., p. 60.

³ E.P.M., p. 89.

Aceasta înseamnă că, în primul caz, o formă superioară o depășește pe aceea de dinaintea sa preservându-i într-un anumit sens adevărul acesteia. Ea se suprapune peste cea anterioară în sensul că, deși îi contrazice iluzia de a fi o întruchipare adecvată a genului – a universalului concret, a spiritului – totuși păstrează și înglobează conținutul pozitiv al ei. Ceea ce este eliminat e elementul negativ, adică acea convingere explicită a formei inferioare că ea însăși epuizează genul cunoașterii filosofice, că esența generică a obiectului filosofiei nu mai conține nimic altceva decât este exprimat în conceptul ei.

Am văzut însă că apariția unei forme superioare în ierarhia dialectică a formelor cunoașterii nu conduce la extincția celei inferioare: nașterea religiei, de exemplu, nu înseamnă dispariția artei, ci rafinarea ideii acesteia despre sine. Așa încât forma inferioară preia ceva din conținutul celei superioare, însă doar o parte a acestuia, în timp ce respinge restul. În aceasta constă suprapunerea formei inferioare în raport cu aceea superioară.

Pentru a înțelege mai bine acest fenomen, Collingwood oferă exemplul relației dintre două specii ale filosofiei morale: utilitarismul și etica datoriei.¹ Ultima este implicită în prima și se suprapune peste aceasta, căci o include în cele din urmă. Utilitarismul consideră în mod îndreptățit că utilitatea este criteriul binelui, însă greșește atunci când consideră că este singurul criteriu. El e depășit de etica datoriei, care reprezintă negarea criteriului utilității și în același timp includerea lui într-un context mai larg: multe dintre acțiunile impuse de datorie sunt utile. Pe de altă parte, utilitarismul se suprapune în raport cu etica datoriei, în sensul că „revendică mare parte din conținutul teoriilor morale superioare drept doctrină utilitară rezonabilă, însă respinge restul ca eroare sau superstiție”².

Devenirea conștiinței morale nu se reduce însă la aceste două forme. Collingwood atribuie fiecare doctrină etică unui nivel al conștiinței: astfel, utilitatea ține de conștiința științifică, în timp ce datoria este apanajul aceleia istorice.³ Urmează cu necesitate că etica datoriei trebuie să fie succedată la rândul său de „etica absolută”,

¹ E.P.M., p. 90sq.

² *Loc cit.*

³ S.M., p. 221-223.

caracteristică pentru conștiința filosofică, adică o etică întemeiată pe principiul „iubirii universale”, în care agentul moral, odată surmontată opoziția subiect-obiect, „se identifică pe sine cu lumea întreagă”.¹ În aceste condiții alienarea individului în raport cu sine, cu ceilalți și cu lumea dispare, iar conduita sa morală este asigurată de atingerea „intersubiectivității”.

În acest fel, viața conștiinței morale se identifică drept aspect al vieții spiritului, care prezintă aceleași trăsături specifice. Alături de cele două aspecte menționate, suprapunerea formelor conștiinței prezintă încă o trăsătură importantă: ea presupune nu doar o suprapunere de extensiune între formele experienței (și subdiviziunile interne ale acestora), ci și una de intensiune între conceptele acestora, „fiecare fiind o specificare de un anumit grad a esenței generice, pe care o întruchiează mai bine decât cea de dinainte”².

Breviter, suprapunerea claselor este o trăsătură generală a evoluției formelor experienței, deși nu este conștientizată ca atare, nu apare explicit decât la nivelul gândirii filosofice în forma ei elevată, care trebuie să dea seamă de această evoluție. Ea înseamnă că întotdeauna nivelul mai elevat „este conținut în cel inferior, cel superior îl transcende pe cel inferior și îi adaugă ceva nou, în timp ce acela inferior coincide parțial cu cel superior, însă diferă de acesta prin faptul că neagă sporul adus de acesta”³.

7. 2. 3. Principiile dialecticii

Am văzut mai înainte că tranzițiile dialectice de la o formă la alta a experienței sau de la un nivel la altul al dialecticii conștiinței au drept sursă o anumită insuficiență: fiecare modalitate a spiritului are despre sine un concept (abstract, în termeni hegelieni), un proiect ideal, care însă este negat atunci când este pus în aplicare (spre exemplu, arta se concepe drept produs al imaginației pure, dar constată că e mai mult decât atât). În consecință, apare necesitatea trecerii la un nou nivel, iar succesiunea acestora reprezintă însuși drumul spiritului către cunoașterea deplină de sine.

¹ S.M., p. 304-305.

² E.P.M., p. 91.

³ *Loc. cit.*

Mecanismul acestor tranziții dialectice este „negația determinată”, concept derivat din acela hegelian de *Aufhebung*. „Suprimarea (*das Aufheben*)”, afirmă Hegel, prezintă adevărata sa dublă semnificație (...) ea este în același timp o *negare* și o *păstrare*. Negarea nu înseamnă altceva decât că ceva, „Acesta este pus ca *non-acesta* sau ca *suprimat*, și, prin aceasta nu ca nimic, ci ca un nimic determinat, adică *nimicul unui conținut*, anume al lui *Acesta*”.¹ Prin urmare, „suprimarea” înseamnă depășirea unui nivel printr-o negare sa care nu înseamnă reducere la nimicul absolut, ci la nimicul care are un conținut, iar din acest conținut se naște o nouă formă a experienței. Conținutul nu este eliminat, aneantizat, ci „transfigurat”, ca să spunem astfel, sau reconfigurat într-o nouă modalitate a experienței: negarea unui nivel al dialecticii conștiinței înseamnă preluarea și reconfigurarea conținutului său la nivelul imediat superior. Configurația anterioară a acestui conținut este negată de conștiință, iar în succesiunea de negări și reconfigurări, în decursul căreia obiectul conștiinței se îmbogățește conduce la constituirea a ceea ce Hegel numește experiență.²

Pentru Hegel, conștiința parcurge un drum dinspre eroarea parțială către adevăr, de la cel mai simplu (și parțial) mod de cunoaștere de sine a spiritului către cel mai deplin. Această cunoaștere deplină, acest adevăr, însă nu poate fi dobândit dacă nu ar fi fost prezent, într-un anumit fel acolo, încă de la început: „Dacă prin instrument absolutul ne-ar fi adus numai în genere mai aproape, fără să schimbăm nimic în el, așa cum este adusă pasărea prin vergeaua înleiată, atunci, *dacă el nu ar fi în și pentru sine la noi* [subl. ns. – S.B.] și nu ar vrea să fie, el și-ar bate joc de această viclenie; căci cunoașterea ar fi în acest caz o viclenie”³.

Aceeși idee apare și la Collingwood, anume că adevărul trebuie să fie prezent de la început, trebuie să fie „la noi”, însă el nu e aici de la început ca adevăr, ci ca eroare: „într-o cercetare filosofică, ceea ce încercăm să facem nu este să descoperim ceva ce am ignorat

¹ G.W. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. rom. V. Bogdan, București, Edit. IRI, 2000, p. 72.

² Cf. D.Popescu, *Hegel – Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Cartea de buzunar, f.a., p. 8, 11.

³ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 52.

până acum, ci să cunoaștem mai bine ceva ce într-un anumit sens cunoașteam deja; nu să cunoaștem mai bine în sensul de a ajunge să știm mai multe (...) ci în sensul de a ajunge să cunoaștem într-un mod diferit și mai bun – actual în loc de potențial, explicit în loc de implicit”¹.

Ideea aceasta a pre-existenței adevărului sub forma erorii temporare, alături de cele două modalități în care clasele se suprapun (cele superioare în raport cu cele inferioare, dar și invers), despre care am vorbit mai sus, îl determină pe Collingwood să considere că, alături de sensul ascendent, natural, pozitiv al proceselor dialectice, există și un sens descendent, negativ.

Despre sensul ascendent nu mai este nevoie să vorbim, întrucât el a fost ilustrat printr-o varietate de exemple până acum. Sensul negativ este explicat de Collingwood în *Speculum Mentis* după cum urmează. Într-o serie dialectică A B C, unde C este adevărul, B va fi o idee eronată despre C, iar A una despre B. Când spiritul vrea o cunoaștere deplină despre sine (C), el dobândește o eroare, B, o concepție greșită asupra sieși. Dar cunoașterea (fie și parțial greșită) modifică obiectul, după cum am văzut, astfel că C devine C1 (spiritul alterat de eroarea sa). Apare astfel o tensiune între B (obiectul așa cum ne apare) și C1 (obiectul așa cum este realmente), ceea ce conduce la pasul următor: nici chiar B nu mai este înțeles corect, astfel că apare A, o distorsionare și mai mare a adevărului, o „eroare de gradul al doilea”. Spiritul nu se mai comportă ca C1, ci ca B1, echivalent cu C2.

În condițiile în care se parcurg acești pași înapoi, arată Collingwood, lucrurile stau astfel: spiritul este în mod implicit C, însă încearcă să se gândească pe sine ca B, deși B nu există realmente, și chiar și această încercare eșuează, astfel că el se vede pe sine ca A. Natura sa, succesiv concepută greșit ca B și ca A, apare drept C2. Spre exemplu, dacă C este experiența istorică, iar A este imaginația artistică, cineva care se consideră a fi un spirit artistic va continua să fie în realitate istoric în fondul său, dar natura sa istorică va fi atât de distorsionată încât nici cel mai atent observator nu o poate sesiza.²

¹ E.P.M., p. 11.

² S.M., p. 206-207.

Oricum, principiile fundamentale ale tranzițiilor dialectice sunt aceleași, oricare ar fi sensul acesteia, ascendent sau descendent. Astfel, primul dintre acestea afirmă că spiritul se poate cunoaște pe sine doar prin mediere, adică făcând din lumea experienței, care e o manifestare a sa, obiect de cercetare: „el se poate cunoaște pe sine doar prin medierea unei lumi exterioare, știind că ceea ce vede în lumea exterioară este propria sa reflexie”¹.

Formele lumii exterioare (lumea artei, religiei, științei etc.) sunt obiectivări ale facultăților conștiinței care se manifestă într-o critică dialectică succesivă a perspectivelor eronate parțiale. Spiritul se constituie treptat, printr-un proces dialectic ce are un caracter istoric. Acest proces a fost descris din mai multe unghiuri de vedere: ca dialectică a formelor experienței, a nivelurilor interne ale acestora, ori ca dialectică a facultăților minții ce instituie conceptele acestor forme. Astfel că, în cazul celor din urmă putem vorbi de o dezvoltare „logică”, iar în cazul celorlalte de aspectul istoric al acesteia.

Ideea aceasta a rămas o constantă a gândirii lui Collingwood, astfel că nu putem fi de acord cu ipoteza „conversiunii radicale”, cel puțin sub acest aspect. Astfel, în *The New Leviathan* (1942), ultima lucrare antumă, dezvoltarea spiritului este descrisă în termenii unei serii dialectice a unor funcții ale conștiinței: apetitia, pasiunea, dorința și gândirea. Modul în care este descrisă înlănțuirea acestora permite identificarea altor două legi fundamentale ale dialecticii: „legea contingenței” și „legea supraviețuirii primitivelor”.

Legea contingenței afirmă că, deși într-o serie dialectică antecedentul determină apariția consecventului, acest fenomen nu poate fi anticipat cu precizie: deși devenirea spiritului este necesară, ea nu este, cu toate acestea predictibilă.² Spiritul nu este determinat de legi precum cele ale științelor naturii, care să ne permită să facem previziuni, însă, pe de altă parte, fiecare moment dialectic apare din predecesorul său cu o „inevitabilitate dramatică”³. Această idee aparent paradoxală nu vrea să spună altceva decât că prin caracterul inevitabil al tranzițiilor nu trebuie să înțelegem ceva analog cu necesitatea ce domnește în natură, ci „inevitabilitatea faptului rațional

¹ S.M., p. 315.

² N.L., p. 64.

³ S.M., p. 289.

concret”, care are aspectul unei construcții dramatice ori a unei fugi muzicale.¹ Este vorba de același lucru pe care a vrut să-l sublinieze Hegel atunci când a scris că „filosofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu”, iar „bufnița Minervei nu-și începe zborul decât în căderea serii”²: înțelesul și proiectul „construcției dramatice” care este istoria devenirii spiritului nu pot fi surprinse decât *post festum*, după ce pașii săi au fost făcuți. Istoria spiritului nu ne oferă o schemă apriorică prin care să putem prezice ceea ce va urma, ci o trecere în revistă a erorilor succesive care au fost făcute și care determină starea cunoașterii din momentul actual și ne permit să ne apropiem treptat de adevăr.³

Cea de-a doua lege despre care am amintit, legea supraviețuirii contingentelor afirmă că: „atunci când A se transformă în B, un element al lui A în starea sa primitivă sau nemodificată supraviețuiește în orice exemplu al lui B, alături de funcția B, care este forma modificată a lui A”⁴.

În *Autobiografie*, acest principiu este exemplificat sub numele de „principiul încapsulării”, legat direct de ideea filosofică de „trecut viu”, principiu fundamental al filosofiei collingwoodiene a istoriei,⁵ conform căruia „trecutul pe care îl studiază istoricul nu este un trecut mort, ci unul care într-un anumit sens este încă viu în prezent”. Mai precis, dacă un proces istoric p1 se transformă într-un proces p2, nu există o linie de demarcație unde se termină primul și începe al doilea, iar primul lasă întotdeauna urme ce pot fi detectate în al doilea. În consecință, „orice proces care implică o schimbare istorică de la p1 la p2 lasă un reziduu neconvertit din p1 încapsulat într-o stare de lucruri istorică ce este numai la suprafață p2”⁶.

Ca un argument al continuității gândirii collingwoodiene, legea încapsulării se regăsește în *The New Leviathan* în forma principiului care guvernează tranziția dialectică de la o funcție a conștiinței la cea care o succede. Dacă am presupune, arată

¹ *Loc. cit.*

² G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. rom V. Bogdan, C Floru, București, Editura Academiei, 1969, p. 20.

³ S.M., p. 290.

⁴ N.L., p. 65.

⁵ A., p. 114sq.

⁶ A., p. 152.

Collingwood, că A este conștiința, iar B este conștiința critică, de ordinul al doilea, înțelegă ca o modificare, o rafinare a celei dintâi, atunci în conștiința reflexivă trebuie să supraviețuiască și forma primitivă a conștiinței nereflexive, altfel nu ar mai fi posibilă nici o reflecție, deoarece ea nu ar mai avea obiect. La fel, dacă apetitia, pasiunea și dorința formează o serie, fiecare este o modificare a celei precedente. Dar atunci „fiecare exemplu individual de pasiune conține, afară de apetitia care a fost convertită în pasiune, un element de apetitie pur și simplu; orice exemplu de dorință conține un element primitiv de pasiune ce supraviețuiește, precum și unul de apetitie; și așa mai departe, pe măsură ce seria continuă, structura funcției devine tot mai complexă”¹.

7. 3. Filosofia ca istorie

Odată prezentată schema generală a devenirii dialectice a formei specifice a experienței care e filosofia, putem acum să ne facem o imagine despre modul în care Collingwood a conceput această disciplină, în sine, dar și în raporturile ei cu celelalte. Se pare însă, dacă revedem argumentele exegeților care au propus ipoteza conversiunii radicale, că rămâne ceva în afara acestei scheme: concepția asupra filosofiei ca știință istorică, așa cum este aceasta expusă în *An Essay on Metaphysics*. Aici, filosofia este luată în discuție în forma a ceea ce de obicei se consideră a fi cea mai elevată disciplină a sa, metafizica, iar concluzia finală este aceea că filosofia este o știință istorică. Acest lucru, dacă se dovedește a fi ultimul cuvânt al lui Collingwood, contrazice schema sistematică expusă de noi până aici și readuce în atenție afirmațiile după care, spre finalul vieții sale, Collingwood s-a convertit la un istorism radical. Este prin urmare necesar să vedem mai îndeaproape în ce constă știința istorică a metafizicii și dacă ea nu ar putea cumva să fie integrată în sistemul formelor experienței prezentat până aici, ceea ce ar răspunde celor două obiecții de mai sus.

¹ N.L., p. 181.

7. 3. 1. Conceptul de metafizică în scrierile anterioare *Eseului asupra metafizicii*

În afara lucrării menționate, nu găsim decât puține referiri sistematice la problematica metafizicii. Astfel, din *Autobiografie* aflăm despre o încercare de abordare a acestei chestiuni, în cartea *Truth and Contradiction*, redactată în 1917, însă respinsă de editor din cauza neadecvării sale cu problemele concrete ale vremii.¹ Din păcate, manuscrisul a fost pierdut, așa încât nu avem despre ideile conținute în el decât indicațiile oferite de autor în aceeași *Autobiografie*: ar fi fost vorba de o primă schițare a teoriei sale asupra „logicii întrebărilor și răspunsurilor” – despre care vom vorbi mai detaliat în cele ce urmează – pe baza căreia trebuie să se constituie metafizica, însă despre această constituire nu ni se spune nimic.²

O altă scriere care abordează problema metafizicii este *An Essay on Philosophical Method*, unde această disciplină filosofică este definită drept „un studiu de o factură specială a aspectului existențial al aceluiasi obiect care sub aspectul adevărului este studiat de logică și sub aspectul binelui este studiat de etică”³. Acest obiect este conceput de către filosoful britanic în lumina dictonului spinozian, după care „*omne ens est unum, verum, bonum*”. Obiectul metafizicii este, prin urmare, Ființa ca ființă (*pure Being*), caracteristica lui cea mai importantă fiind aceea că „satisfacă în mod complet toate pretențiile rațiunii”⁴.

Pe de altă parte, filosofia, în general, și metafizica în special, sunt considerate de către Collingwood ca fiind „gândire de gradul al doilea, gândire despre gândire”⁵, spre deosebire de științele naturale, care reprezintă doar gândire asupra obiectelor. Metafizica, în acest sens este preocupată de gândirea care gândește obiectele, prin urmare ea este interesată în aceeași măsură de obiect, ca și de gândirea care se exercită cognitiv asupra acestuia.⁶

¹ A., p. 68.

² A. 57-67.

³ E.P.M., p. 127.

⁴ E.P.M., p. 125.

⁵ I.H., p. 1.

⁶ E.P.M., p.2.

Prin urmare, așa cum este înțeleasă în acest context, metafizica este gândirea de gradul al doilea, care se exercită asupra gândirii ce are drept obiect de cunoscut Ființa ca ființă în aspectul ei existențial, ceea ce este în măsura în care este.

Obiectul artei, acela al religiei, al științelor naturale și obiectul istoriei sunt considerate ca fiind inteligibile numai în termenii Ființei ca ființă. Aceasta este „realitatea în raport cu care ele sunt doar aparențe”.¹ Înțeleasă astfel, metafizica mai are o notă specifică, și anume faptul că operează cu judecăți universale și categorice, distingându-se prin aceasta atât de istorie, ale cărei judecăți sunt categorice și singulare, cât și de științele naturii, care produc judecăți ipotetice universale.²

Un exemplu de astfel de gândire metafizică este argumentul ontologic al lui Anselm, pe care Collingwood îl consideră ca fiind valid, cu amendamentul după care el nu demonstrează existența Dumnezeului lui Avraam, și Isaac și Iacob, ci mai degrabă existența Ființei ca ființă, înțeleasă ca *ens realissimum*.³ Argumentul ontologic, consideră Collingwood, reprezintă sinteza a două idei, și anume principiul platonice, după care „ori de câte ori gândim, gândirea este despre ceva real” (*Rep.* 476e, *Parm.* 132b), despre un obiect care există realmente, și ideea neoplatonică exprimată de Boetius în *De Trinitate*, a unei „ființe perfecte pe care suntem constrânși să o gândim în mintea noastră” ca unitatea existenței și esenței.⁴

Ceea ce a descoperit Anselm ar fi, după filosoful britanic faptul că „principiul platonice este latent în ideea neoplatonică”.⁵ Concluzia lui Anselm este aceea că *ens realissimum* există. Validitatea argumentului ontologic în genere nu este o problemă care să facă obiectul lucrării de față. E de ajuns să spunem alături de A. Donagan că interpretarea lui Collingwood se sprijină pe o premisă majoră extrem de discutabilă, adică pe „principiul platonice” după care ori de

¹ S.M., p. 310 sq.

² Vide C. Damian, *Știință și metafizică la Collingwood*, în „Revista de filosofie”, tomul XLIV, nr. 1-2. 1997, p. 75.

³ E.P.M, p. 124 sq.

⁴ *Ibidem*, p.124.

⁵ *Loc.cit.*

câte ori gândim cu adevărat, gândirea are un obiect real.¹ De asemenea, mai trebuie observat că R. G. Collingwood afirmă că Anselm nu se referă la Dumnezeu teologiei, ci la *ens realissimum*, ceea ce pare să vină în contradicție cu modul în care acesta își începe argumentarea din *Proslogion*: „Astfel, Doamne, tu care dai înțelegere credinței, ajută-mă să înțeleg, atâta cât vrei, că tu ești, după cum credem și că tu ești așa cum o credem”². Această propoziție anselmiană arată că punctul de plecare este credința, și anume credința în Dumnezeu personal al teologiei creștine, și nu conceperea sa ca simplu obiect *id quo maius cogitari nequit*. Neclaritățile ideii collingwoodiene nu se opresc însă aici, pentru că, deși afirmase mai înainte că judecățile metafizicii sunt universale și categorice, totuși în acest argument nici premisa minoră – sau „ideea neo-platonică” despre care vorbește filosoful britanic – și nici concluzia nu sunt astfel de judecăți.

7. 3. 2. Logica întrebării și răspunsului

Prin urmare, ideea de metafizică așa cum se prezintă ea în lucrările lui Collingwood amintite mai înainte rămâne doar la nivelul unei schițe, astfel că în *An Essay on Metaphysics* Collingwood va relua și va aborda pe larg această problemă.

Eseul, arată Collingwood de la început, nu este o carte *de metafizică*, ci *despre* metafizică, destinată „să explice ce anume este metafizica, de ce este ea necesară pentru bunăstarea și progresul cunoașterii și cum se constituie metafizica”³. Prin urmare, nu avem de-a face cu un tratat de metafizică, ci mai degrabă cu un fel de *Prolegomene* destinate să furnizeze o nouă accepțiune a metafizicii și să indice modalitatea de edificare a acesteia, precum și principiile metodologice care trebuie respectate dacă se dorește constituirea unei metafizici autentice. În lipsa acestor prescripții metodologice se ajunge la ceea ce filosoful britanic numește „pseudo-metafizică”,

¹ A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford University Press, 1962, p. 254.

² Anselm, *Proslogion*, în *Fides quaerens intellectum*, texte et traduction par A. Koyré, Paris, Vrin, f.a., p. 13.

³ E.M., p. VII.

termen prin care se referă la produsele modalității tradiționale de a concepe metafizica.

În esență, această concepție mai târzie asupra metafizicii se poate sintetiza în două idei: a) metafizica este știința presupuzițiilor absolute și b) metafizica este o știință istorică.¹ Pentru a putea înțelege mai ușor ce anume are în vedere filosoful britanic, este nevoie mai întâi de o prezentare succintă a ceea ce el numește “logica întrebării și răspunsului” (*logic of question and answer*), care stă la baza științei presupuzițiilor.

Ideea acestei logici – care, după cum vom vedea, nu este o logică în sensul propriu al termenului, ci o *metodologie*, adică o teorie asupra metodei de achiziționare de cunoștințe – s-a născut, după cum mărturisește autorul în *Autobiografia* sa, odată cu conștientizarea importanței activității interrogative în cercetările de arheologie, care au ocupat un loc deosebit de important în creația lui Collingwood. La baza ei se află convingerea filosofului britanic după care “un corp de cunoaștere nu constă în «propoziții», «enunțuri», «judecăți» sau orice alt nume folosesc logicienii pentru a desemna actele de gândire asertive (...) ci în acestea împreună cu întrebările la care trebuie să se răspundă”².

Orice propoziție care se exprimă ca o judecată, consideră Collingwood, reprezintă un răspuns la o întrebare și nu poate fi înțeleasă în mod adecvat decât în relație cu întrebarea la care răspunde. Întrebarea este întotdeauna anterioară din punct de vedere logic răspunsului, iar dacă ne aflăm în domeniul gândirii științifice, atunci anterioritatea logică este dublată și de o anterioritate temporală. Ca răspunsuri enunțate la întrebări, propozițiile au calitatea de a fi adevărate sau false, însă valoarea lor de adevăr poate fi stabilită numai dacă știm cu precizie la ce întrebare răspund ele.³

Alături de propoziții și întrebările la care acestea răspund, un corp de cunoaștere conține și ceea ce Collingwood numește „presupoziții”. “Fiecare întrebare implică o presupoziție”⁴, din care se naște sau, cum se exprimă autorul britanic, „se ridică” (*rise*). De

¹ Cf. C. Damian, *op. cit.*, p. 75.

² A., p. 58.

³ E.M., p. 23-24.

⁴ E.M., p. 25.

exemplu propoziția: „Evenimentul E are cauza C” este răspuns la întrebarea: „Care e cauza evenimentului E ?” și se naște din presupoziția: „Toate evenimentele au cauze”. Presuposițiile sunt anterioare logic întrebării și nu au toate valoare de adevăr. Ele pot fi relative sau absolute: sunt relative acele presuposiții care stau ca presuposiții față de anumite întrebări, dar și ca răspuns în raport cu altele, și sunt absolute acelea care stau doar ca presuposiții, nefiind niciodată răspunsuri pentru vreo întrebare.

Nefiind răspunsuri pentru nici o întrebare, presuposițiile absolute nu au valoare de adevăr: nu sunt nici adevărate, nici false, nu sunt verificabile și, prin urmare, nu are sens să se pună problema adevărului sau falsității lor. Operația prin care gândirea formulează presuposiții se numește asumare (*assumption*), înțeleasă ca act prin care mintea face supoziții (*suppose*) în mod liber. Valoarea cognitivă a presuposițiilor constă în „eficacitatea lor logică” (*logical efficacy*), *id est* capacitatea lor de a „ridica” întrebări, adică de a face să apară, să se nască întrebări noi. Ea nu depinde de adevărul presuposițiilor, ci doar de faptul dacă ele sunt sau nu presupuse.¹

7. 3. 3. Știința presuposițiilor absolute

După ce am prezentat pe scurt “logica întrebărilor și răspunsurilor” așa cum o concepe Collingwood, putem trece la explicitarea ideii de metafizică, în calitate de știință a presuposițiilor absolute. Înainte de aceasta, însă, mai trebuie făcută o remarcă: modul în care autorul concepe metafizica reprezintă o consecință imediată a manierei în care este gândită Ființa ca ființă.

Am văzut că în *Essay on Philosophical Method*, Ființa ca ființă era concepută ca obiect de studiu al metafizicii și înțeleasă ca aspectul existențial al aceleiași realități care, sub aspect logic e adevărul, iar sub aspect moral este binele. În această nouă abordare, Ființa ca ființă, *nu mai poate fi obiectul de studiu al metafizicii*, înțeleasă ca știință, prin știință Collingwood înțelegând „un corpus de gândire sistematică sau ordonată despre un obiect precis determinat”.² Așa stând lucrurile, Ființa ca ființă nu este obiect al metafizicii

¹ E.M., p. 26-28.

² E.M., p. 4.

deoarece ea nu e un obiect determinat, ci unul nedeterminat în cel mai înalt grad. După opinia filosofului britanic, istoria filosofiei occidentale a fost victima unei erori care își are originea în gândirea lui Aristotel, și care constă în a considera că Ființa ca ființă e obiect de studiu al metafizicii; el numește toate demersurile întreprinse în acest sens cu termenul *ontologie*, în sensul etimologic al termenului.

Lipsa de legitimitate a acestor încercări de a construi o știință a Ființei vine din faptul că, după Collingwood, conceptul de Ființă este produsul unei abstractizări împinse până la limită, în urma căreia el rămâne cu o singură determinatie, și anume faptul de a fi. Așa stând lucrurile, despre acest obiect nu se poate spune nimic altceva decât că este. Deci nu e posibilă o știință despre Ființa ca ființă, în sensul amintit mai sus, pentru că nu se poate construi un corpus sistematic de cunoștințe despre un obiect atât de nedeterminat.¹ Rămâne ca metafizica să fie ceva diferit, dacă e să putem vorbi până la urmă de metafizică.

Soluția pe care o propune filosoful britanic este ca *metafizica să fie o știință a presupuzițiilor absolute*.² În acest sens, sarcina metafizicianului este de a întreprinde *analiza metafizică*, ce constă într-un demers de detectare a presupuzițiilor absolute care subîntind diversele domenii ale tuturor științelor naturale, prin distingerea acestora în raport cu presupuzițiile relative. Metafizicianul, practicând această analiză, se află mereu în fața întrebării: „Este relativă această presupuziție sau este absolută ?”³

După cum am văzut, presupuzițiile sunt rezultate ale unui act liber al minții, prin care aceasta alege să „adere” la una sau alta dintre presupuziții. Dacă adăugăm la aceasta faptul că presupuzițiile absolute nu au valoare de adevăr, atunci rezultă imediat că, pe de o parte, metafizicianul nu trebuie să caute să impună o anume presupuziție absolută, întrucât nici nu poate face acest lucru și, pe de altă parte, nu trebuie să caute să determine valoarea de adevăr a acestora, sau temeiurile pe care cineva s-ar gândi să le furnizeze pentru a demonstra o susținere în legătură cu această valoare de adevăr. Nerespectarea acestei cerințe, la care se ajunge datorită convingerii greșite că

¹ E.M., p. 6-14.

² E.M., p. 41.

³ E.M., p. 40.

presupozițiile absolute pot fi calificate ca adevărate sau false, conduce la ceea ce Collingwood consideră: „un fel de non-sens pe care îl numesc pseudo-metafizică”.¹

În concluzie, metafizica în calitate de știință a presupozițiilor constă din analiza destinată să identifice presupozițiile absolute aflate în spatele gândirii științifice sau comune. Sarcina metafizicianului „nu este să *postuleze* presupoziții absolute (...) care sunt prezente *implicit* în legile și teoriile științifice, problema sa fiind să le identifice și să le facă *explicite*.”²

Propunând o analiză comparativă a relației dintre presupozițiile absolute și celelalte propoziții care alcătuiesc corpusul cunoașterii, pe de o parte și a aceleia dintre principiile prime ale metafizicii (așa cum le descrie Ortega y Gasset, adică drept propoziții neutre din punct de vedere al valorii de adevăr, în cazul cărora este important doar ce anume se poate deduce din ele) și propozițiile deduse, pe de altă parte, C. Damian constată o serie de similitudini între presupozițiile absolute și principiile prime ale metafizicii tradiționale:

1. Atât presupozițiile absolute, cât și principiile prime se află în raport de anterioritate logică față de celelalte propoziții care alcătuiesc cunoașterea, statutul lor fiind acela al unor propoziții meta-științifice.

2. Principiile prime, pe de o parte, și presupozițiile absolute, pe de alta, sunt independente unele de altele, adică nu se organizează deductiv. Ele alcătuiesc, respectiv, niște „constelații” și nu niște ierarhii, deci metafizica nu este o teorie deductivă.

3. Atât unele, cât și celelalte sunt neutre în raport cu valoarea de adevăr. Valoarea lor de cunoaștere este dată de „eficacitatea lor logică”, adică de capacitatea lor de a „ridica întrebări”.³

Cea de-a doua dintre similitudinile enumerate mai sus ne conduce la ideea metafizicii ca știință istorică, ceea ce constituie, în viziunea lui Collingwood, cealaltă caracteristică importantă a acestei discipline filosofice.

¹ E.M., p. 48.

² C. Damian, *op. cit.*, p. 77.

³ *Ibidem*, p. 80.

Am văzut că presuposițiile absolute alcătuiesc o „constelație” în care nu sunt organizate deductiv. Aceste constelații nu au, în genere, un caracter absolut, ci aparțin unei anumite epoci sau civilizații. De exemplu, procedând la analiza metafizică a presuposițiilor absolute ale fizicii după criteriul ideii de cauzalitate, metafizicianul descoperă că de-a lungul timpului concepția asupra ideii de cauzalitate a suferit modificări însemnate. Astfel, această analiză ne ajută să descoperim că: (i) fizicienii newtonieni consideră că unele evenimente au cauze; (ii) fizicienii kantieni consideră că toate evenimentele au cauze și (iii) fizicienii einsteinieni consideră că nici un eveniment nu are cauză.¹

Acest lucru se întâmplă, după Collingwood, deoarece presuposițiile absolute au un caracter istoric determinat, ele schimbându-se în timp, astfel încât obiectul de studiu al metafizicianului nu este redus numai la presuposițiile absolute ale prezentului, ci și la cele ale trecutului mai mult sau mai puțin îndepărtat. Această istoricitate a presuposițiilor absolute determină caracterul de știință istorică al metafizicii: scopul metafizicianului se nuanțează în mod semnificativ, el având drept obiectiv a descoperi dacă presuposițiile absolute sunt formulate izolat sau în grup, dacă diferitele colectivități umane formulează diferite presuposiții absolute în diverse ocazii sau dacă aceleași presuposiții absolute au fost formulate *semper ubique et omnibus*.²

Această idee ridică o nouă problemă, și anume aceea a modului în care o constelație de presuposiții absolute este înlocuită de o alta. Din păcate, Collingwood nu insistă suficient asupra sarcinii metafizicianului de elucidare a acestor mecanisme ale substituirii presuposițiilor sau constelațiilor de presuposiții. El vorbește de faptul că această schimbare este un fenomen necesar, care nu face obiectul alegerii libere, ci se produce datorită apariției unor tensiuni în interiorul structurii alcătuite din presuposiții absolute, tensiuni care sunt receptate în diferite moduri, dar nu pot fi niciodată anihilate. Dacă tensiunile devin prea mari, afirmă filosoful britanic, atunci structura suferă un colaps și e înlocuită de o alta, în care vechile

¹ E.M., p. 49-51.

² *Ibidem*, p. 47.

presiuni nu mai sunt prezente. Modificarea aceasta, accentuează Collingwood, nu este conștientă, ci e produsul unui proces de gândire inconștient.

Ceva analog se petrece în cazul fenomenului numit de către Kuhn „revoluție științifică” de către Thomas Kuhn. Astfel, constelația presupuzițiilor absolute poartă la Kuhn denumirea de „paradigmă”: o structură coerentă de angajamente teoretice comune ce sudează și conferă coerență unei comunități științifice. Tensiunile interne despre care vorbește Collingwood devin la Kuhn „anomalii”, adică situații în care vechile teorii nu mai pot explica satisfăcător noile date experimentale. Aceste anomalii conduc la o „situație de criză”, din care ieșirea cea mai probabilă o constituie revoluția științifică, adică procesul prin care o nouă paradigmă se substituie celei anterioare.

Singura diferență notabilă între cele două descrieri ale fenomenului menționat constă în faptul că la Kuhn revoluția științifică este un proces în întregime controlat de gândirea conștientă, pe când înlocuirea constelațiilor de presupuziții absolute este, în opinia lui Collingwood, un proces inconștient. Acest lucru pare a se datora faptului că, dacă la Kuhn paradigma ține exclusiv de domeniul gândirii științifice, pentru Collingwood presupuzițiile absolute subîntind atât gândirea științifică, dar și gândirea comună a unei anumite perioade istorice, iar aceasta se sprijină aproape exclusiv pe presupuziții ce acționează inconștient.

7. 3. 4. Eseul asupra metafizicii și „ipoteza conversiunii radicale”

În opinia majorității exegeților operei lui Collingwood, doctrina presupuzițiilor absolute expusă în *An Essay on Metaphysics* reprezintă dovada incontestabilă în sprijinul ipotezei conversiunii către adoptarea istorismului radical. Cei mai importanți și mai influenți dintre ei sunt, cum am văzut, Alan Donagan (la care ne-am referit de mai multe până acum) și mai ales T.M. Knox, editorul acelor dintre scrierile collingwoodiene postume care au apărut imediat după moartea autorului.

Contribuția cea mai însemnată a lui Knox este editarea volumului *The Idea of History* (1945), pentru care el a scris și o

*Prefață a editorului*¹, unde găsim prima variantă a ipotezei conversiunii radicale, ce avea să înrăurească decisiv exegeza filosofiei collingwoodiene, transformându-se în ceea ce până azi a rămas varianta cea mai influentă de interpretare a evoluției acesteia.

În textul menționat, Knox indică ceea ce consideră el a fi simptomele decisive ale conversiunii radicale, așa cum apar ele în doctrina presupuzițiilor absolute: respingerea ideii că ar exista întrebări și probleme eterne pentru care s-ar putea oferi răspunsuri definitive sau considerate definitive, înțelegerea problemelor filosofice ca fiind probleme istoricește determinate și afirmația după care presupuzițiile absolute nu pot fi nici adevărate, nici false. Acestea ar fi, după Knox, dovezile indubitabile ale faptului că, în ultima parte a vieții sale, Collingwood ar fi adoptat istorismul absolut croceean.

Există o serie întreagă de afirmații ale lui Collingwood, la care Knox face trimitere, ce par să susțină această idee. Astfel, în conferința *Human Nature and Human History* (1936) se spune în mod explicit ceea ce noi am mai amintit, anume că pentru Collingwood, *Republica* lui Platon este o expunere a idealului grec de stat, în timp ce *Leviathanul* lui Hobbes prezintă forma engleză a idealului statului absolutist modern. La fel, *Etica Nicomahică* se referă la modelul ideal de comportament al elinului, pe când *Critica rațiunii practice* la convingerile morale ale pietismului german. Nici una dintre aceste teorii nu este un răspuns la vreo întrebare perenă, eternă și nu descrie vreun concept ideal imuabil de stat sau de regulă morală.² Tot așa, *Critica rațiunii pure* analizează ideile și fundamentele fizicii newtoniene și raportul acestora cu ideile filosofice ale timpului. „Tot ce a putut Kant să demonstreze a fost că oamenii de știință din secolul al XVIII-lea gândeau în termenii acelei categorii [de cauzalitate – n.n., S.B.]. Întrebarea de ce gândeau astfel poate fi abordată numai prin investigarea istoriei ideii de cauzalitate. Dacă ni se cere mai mult decât atât, dacă e nevoie să dovedim că ideea este adevărată, că oamenii sunt îndreptățiți să gândească astfel, atunci se ridică o pretenție care, prin însăși natura lucrurilor, nu poate fi satisfăcută”³.

¹ T.M. Knox, *Editor's Preface*, în I.H., p. III-XXIV.

² I.H., p. 229.

³ I.H., p. 230.

Knox citează, de asemenea, din manuscrise pe atunci încă nepublicate. Astfel, el afirmă, în baza unui astfel de document, că în 1939, Collingwood ar fi adoptat o poziție radical istoristă, subordonând complet filosofia față de istorie, evidentă în ideea după care „istoria este unicul tip de cunoaștere”. Aceasta înseamnă că „știința este într-adevăr distinctă de istorie și, spre deosebire de filosofie nu poate fi absorbită în aceasta, însă din motivul că ea pornește de la anumite presupoziii și gândește consecințele acestora, iar de îndată ce aceste presupoziii nu sunt nici adevărate, nici false, a le gândi împreună cu consecințele lor nu înseamnă nici cunoaștere nici eroare”¹. Adică, filosofia este absorbită de istorie, fiindu-i recunoscut statutul de cunoaștere, pe când știința, care nu poate fi inclusă astfel, nu e considerată cunoaștere.

Această idee paradoxală este pusă în legătură cu ideea istoriei ca reconstrucție a gândurilor din trecut. În *Autobiografie*, Collingwood insistă asupra ideii că, de îndată ce noi avem, pe post de dovezi istorice, o serie de acțiuni îndeplinite de persoane din trecut, atunci numai analizând aceste soluții (acțiuni îndeplinite) putem identifica problema, (proiectul de la baza acțiunii). Urmează că putem identifica numai acele probleme la care s-a răspuns în mod adecvat. Spre exemplu, în ceea ce privește bătălia de la Trafalgar, putem cunoaște doar ceea ce a însemnat ea ca problemă tactică pentru Nelson, deoarece avem la îndemână doar soluția sa, care a condus la victorie, deci a fost adecvată. Lucrurile sunt diferite în ceea ce îl privește pe Villeneuve: „dat fiind că acesta nu a reușit să-și ducă planul la îndeplinire, nimeni nu va ști vreodată care a fost acesta. Putem doar să presupunem. Dar nu așa se face istorie”².

Pentru Knox, aceste idei constituie dovada adoptării perspectivei istoriste, conform căreia toate doctrinele, în măsura în care pot fi cunoscute, sunt la fel de îndreptățite la statutul de cunoaștere, fiindcă sunt, ca să spunem așa, egal depărtate de cunoașterea absolută divină. Dacă este să urmărim argumentul până la capăt, el ne conduce la concluzia că „putem înțelege problema unui

¹ I.H., p. XII-XIII:

² A., p. 91.

filosof numai în măsura în care el a rezolvat-o corect, astfel încât toate scrierile filosofice sunt fie adevărate, fie ininteligibile”¹.

Trebuie să admitem că argumentarea lui Knox este convingătoare, iar dovezile aduse în sprijinul ei sunt bine selectate. Nu este însă mai puțin adevărat că în aceeași perioadă despre care vorbește el, anii 1936-1939, Collingwood a făcut și o serie întreagă de afirmații care contrazic pe cele citate mai înainte, în aceleași scrieri pe care le citează Knox.

Astfel, împotriva istorismului radical, Collingwood previne cu privire la o tendință destul de răspândită în vremea respectivă, aceea de a considera, în virtutea succesului istoriografiei contemporane, că metodele ei trebuie aplicate în toate domeniile cunoașterii (adică a presupune că întreaga realitate este istorică), tot așa cum pozitiviștii din secolul XIX doreau să procedeze luând drept model metodele științelor naturii. „acest lucru”, spune însă Collingwood, “eu îl consider a fi o eroare. Cred că aceia care afirmă așa ceva fac o greșală de același fel cu aceea pe care materialiștii o făceau în secolul al șaptesprezecelea”².

De asemenea, se pot indica mai multe contexte în care Collingwood critică reprezentarea istoriei ca știință pur descriptivă și lipsită de demersuri critice, pentru care nu se pune problema adevărului și falsității: „Nimic nu poate fi o eroare mai mare în ce privește istoria decât a presupune că istoricul doar spune «ce anume a gândit cutare și cutare», lăsând pe altcineva să decidă «dacă este adevărat». Toată gândirea este gândire critică; astfel că gândirea care re-actualizează gândurile din trecut le critică atunci când le re-actualizează”³.

În sfârșit, Collingwood respinge și scepticismul la care conduce orice variantă de istorism, cu atât mai mult aceea radicală. În ceea ce privește valoarea sistemelor, el consideră că aceasta nu este anulată de faptul că sunt istoricește determinate, ci se datorează tocmai acestuia: „Pentru noi, ideile exprimate în ele sunt idei aparținând trecutului. Însă nu este vorba de un trecut mort. Înțelegându-l în manieră istorică, îl încorporăm în gândirea noastră prezentă și ne

¹ I.H., p. XII.

² I.H., p. 209.

³ I.H., p. 216.

oferim posibilitatea ca, prin dezvoltarea și critica lui, să folosim această moștenire pentru propria noastră dezvoltare”¹.

În aceste condiții, ceea ce se poate spune în cel mai bun caz de către adepții ipotezei conversiunii radicale este că în cazul operei târzii avem de-a face cu un discurs uneori contradictoriu, care dă impresia că a rezolvat problema raportului dintre istorie și filosofie uneori prin adoptarea, alteori prin respingerea istorismului. Acest aspect contradictoriu se datorează limbajului utilizat mai ales în *An Essay on Metaphysics*, despre care s-a observat că a fost destinat în special unei audiențe marcate de pozitivismul logic, atât de caracteristic pentru atmosfera din filosofia britanică a perioadei. Astfel, această carte a fost concepută mai ales ca un răspuns la problemele ridicate într-o lucrare mult mai celebră din epocă, *Language, Truth and Logic* a lui A.J. Ayer, apărută în ianuarie 1936².

În aceste condiții, ea nu trebuie privită ca expresie a unei schimbări radicale în concepția filosofică a lui Collingwood, ci ca un răspuns la o problemă specifică, unul conceput în spiritul general al filosofiei sale, adică o reluare pe larg a unei probleme care în scrieri precum *Speculum Mentis* și *An Essay on Philosophical Method* au fost doar schițate într-un cadru general.

Prin urmare, concepția asupra metafizicii înțeleasă ca știință a presupuzițiilor absolute poate fi văzută ca o formă de dogmatism, în sensul discutat mai înainte. Aceasta pentru că marca specifică a dogmatismului este tocmai faptul că obiectul său este analiza critică a presupuzițiilor oricărei forme a experienței, adică exact ceea ce face metafizica în această accepțiune.³ Critica formulată aici la adresa metafizicii tradiționale, concepută ca doctrină a Ființei pure este tocmai critica unui concept abstract despre Ființă, adică a unui concept depozitat, prin abstractizare, de orice determinație în afară de faptul de a fi. Or, acest concept este tocmai o ilustrare a modului în care se construiesc în genere universalele abstracte.⁴ Collingwood nu propune în *Eseu* o nouă perspectivă filosofică asupra Ființei, și nici o revizuire substanțială a doctrinei sale: ne sugerează doar că singura Ființă care

¹ I.H., p. 230.

² Cf. L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 241sq, A. Donagan, *op. cit.*, p. 15.

³ Cf. S.M., p. 257.

⁴ E.M., p. 14.

poate fi considerată obiectul autentic al cunoașterii în adevăratul ei sens este ființa concretă a spiritului, și nu aceea abstractă a metafizicii clasice. Dacă alegem să privim lucrurile în această lumină, nu mai poate fi vorba de nici o discontinuitate a operei târzii în raport cu proiectul propus în *Speculum Mentis*, ci doar de o abordare mai detaliată a unor probleme deja formulate și rezolvate într-o manieră mai puțin amănunțită mai înainte.

8. ÎNCHEIERE

Analizând scrierile lui Collingwood cu scopul de a elucida problema raportului dintre istorie și filosofie, am observat că unele sunt mai importante în această privință decât altele de dimensiuni comparabile. Astfel, am propus ca *Speculum Mentis* să fie interpretată drept cheia de boltă a ceea ce am argumentat că poate fi considerat sistemul filosofic collingwoodian. În această carte am găsit planul sistemului și explicitarea raportului menționat în termenii unei relații dialectice. La rândul său, *An Essay on Philosophical Method* oferă fundamentul conceptual pentru această idee, dialectica habitus-urilor conștiinței, în timp ce *Autobiografia* ne aduce indicii explicite conform cărora ideea identității celor două discipline este una pe care Collingwood a descoperit-o încă din tinerețe, chiar dacă, așa cum am arătat, există motive pentru care autenticitatea celor afirmate în această lucrare să nu fie acceptată cu totul necritic.

De cealaltă parte, am văzut cum majoritatea exegeților argumentează împotriva opiniei după care Collingwood ar fi crezut realmente în această identitate și susțin că opera sa filosofică este divizată în două perioade, separate de ceea ce s-a considerat a fi „conversiunea radicală la istorismul absolut croceean”, prima dintre acestea fiind marcată de un primat al filosofiei în raport cu istoria, în timp ce perioada târzie ar fi marcată de o acceptare fără rezerve a istorismului absolut.

În ceea ce privește istorismul, argumentele pe care le-am descoperit atât în scrierile de tinerețe (unde critica istorismului croceean este explicită și repetată), cât și în cele ulterioare, ne-au permis să respingem opinia după care spre sfârșitul vieții sale

Collingwood s-a transformat într-un istorist radical. Am văzut că există fără nici o îndoială, elemente istoriste în concepția sa asupra formelor experienței umane, dar modul în care el concepe relația dialectică între modalitățile spiritului permite filosofiei în forma ei cea mai elevată – filosofia înțeleasă ca o cunoaștere de sine a spiritului – să-și păstreze autonomia și specificul. Prin urmare, Collingwood nu este nicidecum un adept al istorismului absolut în nici una dintre perioadele creației sale, oricum am diviza-o pe aceasta din urmă.

Am avut în vedere și o serie de lucrări de mai mică importanță, care ne-au oferit alte indicii prețioase pentru rezolvarea problemei pe care am ridicat-o aici. Astfel, de exemplu *Religion and Philosophy*, prima scriere mai cuprinzătoare a lui Collingwood, conține, după cum am văzut, dovezi suficiente care să demonstreze că unitatea istoriei și filosofiei este o idee timpurie, concepută mai întâi sub forma identității de obiect.

Speculum Mentis este însă, după cum am mai spus, sursa celor mai bogate argumente în favoarea ipotezei continuității esențiale a gândirii filosofului britanic, pe care am încercat s-o expunem aici. În această scriere sunt reconsiderate unele erori comise mai înainte și ne sunt oferite principiile în temeiul cărora relația dintre filosofie și istorie poate fi concepută ca una dialectică. În spatele acestora stă însuși felul de a fi al filosofiei: pe de o parte, filosofia poate fi văzută ca o serie de dogmatisme, aflate în strictă determinare istorică, iar pe de altă parte, ea este drumul cunoașterii de sine a spiritului care, deși se petrece în timp, are și o coordonată trans-istorică, fundamentele sale fiind în însăși structura apriorică facultăților conștiinței. Filosofia dogmatică, după cum am văzut, se prezintă ca o tranziție succesivă pe trei niveluri, însă în fiecare dintre acestea se găsește în mod implicit filosofia absolută, care iese tot mai mult la iveală pe măsură ce avansăm în ierarhia formelor succesive.

În consecință, *Speculum Mentis* este o lucrare de primă importanță deoarece ne oferă atât schema dialectică a evoluției formelor experienței (artă, religie, știință, istorie, filosofie), dar mai ales pentru că indică modul în care această evoluție își dezvăluie adevărata sa miză și semnificație dacă este considerată din unghiul de vedere al gândirii de ordinul al doilea, al reflexivității, și în cele din urmă al filosofiei absolute.

Pentru a descoperi modul în care se structurează însă filosofia în calitatea ei de cunoaștere de sine a spiritului, a fost nevoie să luăm în discuție *An Essay on Philosophical Method*. Aici nu mai avem de-a face cu expunerea dialecticii formelor experienței, ci cu o prezentare a fundamentelor acesteia, care se găsesc în însăși structura formelor conștiinței. În baza acesteia am putut expune cele trei elemente ale logicii dialectice a devenirii spiritului: doctrina spiritului înțeles ca universal concret, principiile logicii suprapunerii claselor și legile fundamentale care determină înlănțuirea dialectică a formelor suprapuse ale experienței.

Dat fiind faptul că argumentul principal al adepților ipotezei conversiunii radicale este derivat din doctrina presuposițiilor absolute, expusă în *An Essay on Metaphysics*, a fost nevoie să examinăm cu atenție locul în sistem și implicațiile conceperii metafizicii ca o știință a presuposițiilor absolute. Ceea ce am descoperit analizând modul cum Collingwood a gândit reforma metafizicii a fost faptul că aparentele aspecte istoriste identificabile în acest context nu se datorează unei conversiuni radicale, ci sunt mai degrabă în logica sistemului, adică au în vedere *rapprochement*-ul care în *Speculum Mentis* era doar schițat implicit, și care devine explicit aici.

Acest *rapprochement* a constituit obiectul principal al investigației noastre. S-a dovedit în cele din urmă că el constă în ideea unei fundamentale identități în diferență a filosofiei și istoriei, în care nici una dintre cele două discipline nu îi este conferită supremația absolută. Există însă această impresie, deoarece sunt posibile două puncte de vedere filosofice diferite. Dacă gândim problema de la nivelul conștiinței dogmatice, atunci istoria pare să prevaleze asupra filosofiei, de îndată ce filosofia dogmatică este istoricește determinată, este închisă în timpul său. Dacă însă ne ridicăm la nivelul filosofiei absolute, atunci gândirea filosofică este aceea care deține preeminența, deoarece ea este aceea care, plasându-se într-o perspectivă trans-temporală, dă seamă de devenirea spiritului.

În dimensiunea ei dogmatică, filosofia este conștiința critică reflexivă a formelor experienței. În această calitate, ea identifică și analizează presuposițiile fundamentale ale acestor forme, și totodată descrie și explicitează modul în care aceste modalități ale spiritului apar și se înlănțuie una cu cealaltă. La acest nivel se fac primii pași

spre cunoașterea de sine a spiritului, care vor conduce spre filosofia absolută. Prin demersul filosofiei dogmatice, formele experienței capătă identitate, statut, dar și unitate, astfel că activitatea filosofică la acest nivel se concretizează în general în teorii filosofice referitoare la una sau alta dintre formele particulare ale experienței. La nivelurile al doilea și al treilea ale conștiinței dogmatice, filosofia devine o știință istorică, așa cum a fost ea descrisă în *An Essay on Metaphysics*, fără însă a avea deocamdată o conștiință deplină a statutului său.

Dar filosofia nu este doar o activitate critică și reflexivă a experienței, ci ajunge să se supună ea însăși acestei critici, acestei gândiri de ordinul al doilea, și astfel ajunge la conștiința de sine deplină, exprimată în filosofia spiritului. Aceasta nu trebuie însă gândită în mod abstract, ca o activitate separată, ci ca un produs necesar al filosofiei formelor specifice ale experienței. Ea este posibilă numai pentru că spiritul se găsește deja angajat în dezvoltarea presupuzițiilor istoricește determinate ale artei, religiei, științei și istoriei. Adică, pentru a spune astfel, e posibilă numai atunci când spiritul se descoperă acționând „ca metafizician” și se gândește pe sine în exercitiul acestei funcțiuni. Rezultatul acestui demers este descoperirea sistemului filosofiei și a logicii dialectice a suprapunerii claselor sale.

În consecință, sarcina filosofiei absolute este tocmai expunerea devenirii spiritului ca universal concret trans-istoric. Ea este însă un corpus de cunoaștere care se constituie în timp, astfel că fiecare generație trebuie, într-un anumit sens, să reia procesul și să ofere din nou conținut universalului abstract, adică ideii că filosofia trebuie să fie filosofie a spiritului. Acest lucru se realizează prin intermediul filosofiei ca istorie, adică printr-un proces desfășurat în stadii ierarhizate dialectic prin care spiritul devine un „istoric” al propriei sale experiențe filosofice. În acest proces sunt aduse la coexistență prezentul și trecutul re-actualizat.

În lumina teoriei presupuzițiilor, se poate spune că spiritul se supune pe sine unui proces interogativ de tipul celui descris de logica întrebării și răspunsului. Deși acest proces este istoricește determinat, totuși el revelează o structură atemporală a spiritului, pe care acesta o descoperă prin intermediul experienței ipostazelor fenomenale ale apariției sale în timp.

Urmează de aici că până și filosofia istorică este într-o manieră implicită trans-istorică. Presupozițiile constituirii de sine a spiritului apar numai în condițiile în care acesta este angajat în mod conștient în demersul reconstrucției istorice de sine. Adevărul spiritului nu apare ca un adevăr dat, fixat, ci doar ca un proces.

Toate acestea nu ar fi însă posibile dacă spiritul nu ar fi înțeles în mod fundamental ca activitate sau, cum se exprimă uneori Collingwood, ca „act pur”. Aceasta în mod fundamental înseamnă că el este totodată ceea ce devine, dar și ceea ce se cunoaște pe sine în și prin această devenire. Cunoscându-se pe sine ca proces, chiar prin acest act se ridică deasupra devenirii: „cunoscându-și propria schimbare, este ridicat chiar prin această cunoaștere deasupra schimbării”¹.

„Viața cunoașterii absolute este astfel creația de sine conștientă a spiritului, nu simpla descoperire a ceea ce el este, ci constituirea de sine a ceea ce el este” și, în consecință, „filosofia nu este un tip special de cunoaștere, imună la reabsorbția în ființa spiritului: ea nu e nimic altceva decât recunoașterea faptului că această reabsorbție are un caracter necesar și că ea este finalitatea și încoronarea întregii cunoașteri, recunoașterea de sine a spiritului în propria sa oglindă”².

¹ S.M., p. 301.

² S.M., p. 296, 317.

BIBLIOGRAFIE

I. Opera lui R.G. Collingwood:

1. Cărți:

An Autobiography, London, Oxford University Press, 1939.
(*O autobiografie filosofică*, trad. rom. F. Lobonț și C. Mesaroș, Edit. Trei, București, 1998.)

Archaeology of Roman Britain, London, Methuen, 1930.

Essay on Metaphysics, Oxford, Clarendon Press, 1940.

Essay on Philosophical Method, Oxford, Clarendon Press, 1933.

First Mate's Log, London, Oxford University Press, 1940.

The Idea of History, T.M. Knox (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1946.

The Idea of Nature, T. M. Knox (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1945.

The New Leviathan, Oxford, Clarendon Press, 1942.

Outlines of a Philosophy of Art, London, Oxford University Press, 1925.

The Principles of Art, London, Clarendon Press, 1938.

Religion and Philosophy, London, Macmillan Co, 1916.

Roman Britain and the English Settlements, Oxford, Clarendon Press, 1937.

Speculum Mentis or The Map of Knowledge, Oxford, Clarendon Press, 1924.

2. Culegeri de articole și ediții selective din manuscrise:

Boucher, D., (ed.), *Essays in Political Philosophy* by R.G. Collingwood, Oxford, Clarendon Press, 1989.

W. Debbins (ed.), *Essays in the Philosophy of History* by R.G. Collingwood, Austin, University of Texas Press, 1965.

A. Donagan (ed.), *Essays in the Philosophy of Art* by R. G. Collingwood, Bloomington, Indiana University Press, 1964.

M.L. Rubinoff (ed.), *Faith and Reason: Essays in the Philosophy of Religion* by R.G. Collingwood, Chicago, Quadrangle Books, 1967.

3. Articole, pamflete, conferințe:

“A Philosophy of Progress”, *The Realist*, 1, 1929.

“Are History and Science Different Kinds of Knowledge?”, *Mind*, 31, (1922), p. 443-451.

“Can the New Idealism Dispense with Mysticism?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplement 3 (1923), p. 161-175.

“Croce’s Philosophy of History”, *Hibbert Journal*, 19 (1921), p. 263-278.

“Devil”, în B. Streeter (ed.), *Concerning Prayer*, London, Macmillan, 1916.

“Economics as a Philosophical Science”, *International Journal of Ethics*, 36, 1926, p. 162-185.

“Faith and Reason” (pamflet), London, Ernest Benn, 1928.

“Fascism and Nazism”, *Philosophy*, 15, 1940, p. 168-176.

“Form and Content in Art”, *Journal of Philosophical Studies*, 4, 1929, p. 332-345.

“Historical Imagination” (conferință), Oxford, Clarendon Press, 1935.

“Human Nature and Human History”, *Proceedings of the British Academy*, 22 (1937), p. 97-127.

“Limits of Historical Knowledge”, *Journal of Philosophical Studies*, 3 (1928), p. 213-222.

“On the so-Called Idea of Causation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 38 (1937-1938), p. 85-112.

“Oswald Spengler and the Theory of Historical Circles”, *Antiquity*, 1, 1927, p. 311-325.

Philosophy of History (conferință), London, G. Bell, 1930.

“Place of Art in Education”, *Hibbert Journal*, 24, 1926, p. 434-448.

“Plato’s Philosophy of Art”, *Mind*, 34, 1925, p. 154-172.

“Political Action”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 29, 1928-1929, p. 155-176.

“Present Need of a Philosophy”, *Philosophy*, 9 (1943), p. 262-265.

“Reason is Faith Cultivating Itself”, *Hibbert Journal*, 26 (1927), p. 3-14.

“Religion, Science and Philosophy”, *Truth and Freedom*, 2 (1926).

“Ruskin’s Philosophy” (conferință), Kendal: T. Wilson, 1922.

“Sensation and Thought”, *Proceedings of Aristotelian Society*, 24 (1925-1926), p. 55-76.

“Some Perplexities about Time: With an Attempted Solution”, *Proceedings of Aristotelian Society*, 26 (1925-1926), p. 135-150.

“The Nature and Aims of a Philosophy of History”, *Proceedings of Aristotelian Society*, 25 (1924-1925).

“Theory of Historical Cycles”, *Antiquity*, 1 (1927), p. 435-456.

“Three Laws of Politics” (conferință), London, Oxford University Press, 1941.

“What is the Problem of Evil”, *Theology*, 1, 1920.

II. Lucrări referitoare la opera lui R.G. Collingwood

1. Cărți:

Boucher, D, Connely, J, and Modood, T. (editors), *Philosophy, History and Civilization. Interdisciplinary Perspectives on R. G. Collingwood*, Cardiff, University of Wales Press, 1995.

Boucher, D., *The Social and Political Thought of R.G. Collingwood*, Cambridge University Press, 1989.

Conelly, J., *Metaphysics, Method and Politics. The Political Philosophy of R.G. Collingwood*, Exeter, Imprint Academic, 2003.

Donagan, A., *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

D'Oro, G., *Collingwood and the Metaphysics of Experience*, London, Routledge, 2002.

Dussen, W.J. van der, *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, The Hague, Nijhoff, 1981.

Hegelby, S., *Action as History. The Historical Thought of R.G. Collingwood*, Exeter, Imprint Academic, 2004.

Hinz, M., *Self-Creation and History: Collingwood and Nietzsche on Conceptual Change*, Lanham, University of America Press, 1994.

Hogan, J.P., *Collingwood and Theological Hermeneutics*, Lanham, University of America Press, 1989.

Johnston, W.M., *The Formative Years of R.G. Collingwood*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.

Ketner, K.L., *An Emmendation of R.G. Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions*, Lubbock, Texas Press, 1973.

Krausz, M. (ed), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Mink, L.O., *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.

Patrick, J., *The Magdalen Metaphysics*, Atlanta, Mercer University Press, 1985.

Peters, R., *The Living Past. Philosophy, History and Action in the Thought of Croce, Gentile, De Ruggiero and Collingwood*, Nijmegen, The Netherlands, 1998.

Rubinoff, L., *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, University of Toronto Press, 1970.

Russell, A.F., *Logic, Philosophy and History: A Study Based on the Work of R. G. Collingwood*, Lanham, University Press of America, 1984.

Saari, H., *Re-Enactment: A Study in R.G. Collingwood's Philosophy of History*, Åbo, Åbo Akademi, 1984.

Shalom, A., *R. G. Collingwood: Philosophe et historien*, Paris, P.U.F., 1967.

Taylor, D.S., *R.G. Collingwood: A Bibliography*, New York and London, Garland, 1988.

Tomlin, E.W.F., *R. G. Collingwood*, London, Longmans Green, 1953.

2. Articole și recenzii:

Anderson, D.R., "Artistic Control in Collingwood's Theory of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 48, No. 1, 1990, p. 53-59.

Anderson, D.R., Hausman, C., "The Role of Aesthetic Emotion in R.G. Collingwood's Conception of Creative Activity", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 50, No. 4., 1992, p. 299-305.

Bates, D., "Rediscovering Collingwood's Spiritual History (In and Out of Context)", *History and Theory*, Vol. 35, No. 1., 1996, p. 29-55.

Beer, S., "Causal Explanation and Imaginative Re-enactment", *History and Theory*, Vol. 3, No. 1, 1963, p. 6-29.

Buchdahl, G., "Logic and History: An Assessment of R. G. Collingwood's *Idea of History*", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 26, No. 2, 1948, p. 94-113.

Buchdahl, G., "Has Collingwood Been Unfortunate in his Critics?", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 2, 1958, p. 95-105.

Coady, C.A.J., "Collingwood and Historical Testimony", *Philosophy*, Vol. 50, No. 194, 1975, p. 409-424.

Cohen, L.J., "Has Collingwood been Misinterpreted?", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 7. No. 27, 1957, p. 149-150.

Connely, J., "Was R.G. Collingwood the Author of «The Theory of History»?", *History and Theory*, Vol. 29, No. 4., 1990, p. 14-20.

Couse, G.S., "Collingwood's Detective Image of the Historian and the Study of Hadrian's Wall", *History and Theory*, Vol. 29, No. 4., 1990, p. 55-77.

Dilworth, J., "Is Ridley Charitable to Collingwood?", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 4, 1998, p. 393-396.

Donagan, A., "The Verification of Historical Theses", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 27, 1956, p. 193-208.

Donagan, A., "Explanation in History", *Mind*, Vol. 66, No. 262, 1957, p. 145-164.

Donagan, A., "The Croce-Collingwood Theory of Art", *Philosophy*, Vol. 33, No. 125, 1958, p. 162-167.

Donagan, A., "Collingwood's Debt to Croce", *Mind*, Vol. 81, No. 322, 1972, p. 256-266.

Dray, W.H., "Historical Understanding as Re-Thinking", *University of Toronto Quarterly*, No. 27, 1958, p. 200-215.

Dray, W., "R. G. Collingwood on Reflective Thought", *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 5, 1960, p. 157-163.

Ducasse, C.J., "Mr. Collingwood on Philosophical Method", *The Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 4, 1936, p. 95-106.

Dussen, J. van der, "Collingwood's Unpublished Manuscripts", *History and Theory*, Vol. 18, No. 3, 1979, p. 287-315.

Dussen, J. van der, "Collingwood and Idea of Progress", *History and Theory*, Vol. 29, No. 4, 1990, p. 21-41.

Dussen, J. van der, "Collingwood's «Lost» Manuscript of the Principles of History", *History and Theory*, Vol. 36, No. 1, 1997, p. 32-62.

Dykstra, V.H., "Philosophers and Presuppositions", *Mind*, Vol. 69, No. 273, 1960, p. 63-68.

Goldstein, L.J., "Collingwood's Theory of Historical Knowing", *History and Theory*, Vol. 9, No. 1., 1970, p. 3-36.

Goldstein, L.J., "The Idea of History as a Scale of Forms", *History and Theory*, Vol. 29, No. 4, 1990, p. 42-50.

Grant, J., "On Reading Collingwood's Principles of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 46, No. 2, 1987, p. 239-248.

Harris, E.E., "Collingwood on Eternal Problems", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 3, 1951 p. 228-241.

Harris, E.E., "Collingwood's Theory of History", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 7, No. 26, 1957, p. 35-49.

Hausman, C.R., "Aaron Ridley's Defense of Collingwood Pursued", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 4, p. 391-393.

Hearnshaw, L.S., "A Reply to Professor Collingwood's Attack on Psychology", *Mind*, Vol. 51, No. 202, 1942, p. 160-169.

Hurup Nielsen, M., "Re-enactment and Reconstruction in Collingwood's Philosophy of History", *History and Theory*, Vol. 20, No. 1, 1981, p. 1-31.

Ingram, P.G., "Art, Language and Community in Collingwood's Principles of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 37, No. 1, 1978, p. 53-64.

Janaway, C., "Arts and Crafts in Plato and Collingwood", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 50, No. 1, 1992, p. 45-54.

Jones, P., "Collingwood's Debt to his Father", *Mind*, Vol. 78, No. 311, 1969, p. 437-439.

Kisell, M.A., "Progressive Traditionalism as the Spirit of Collingwood's Philosophy" *History and Theory*, Vol. 29, No. 4, 1990, p. 51-56.

Knox, T.M., "Notes on Collingwood's Philosophical Works with a Bibliography", *Proceedings of the British Academy*, 29, 1943.

Llewelyn, J., "Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 42, 1961, p. 49-60.

Mink, L.O., "Collingwood's Dialectic of History", *History and Theory*, Vol. 7, No. 1., 1968, p. 3-37.

Myers, E.D., "A Note on Collingwood's Criticism of Toynbee", *The Journal of Philosophy*, vol. 44, No. 18, 1947, p. 485-489.

Patrick, J., "Is the «Theory of History» (1914) Collingwood's First Essay on the Philosophy of History?", *History and Theory*, Vol. 29, No. 4., 1990, p. 1-13.

Peters, T., "The Nature and Role of Pressuppositions: An Inquiry into Contemporary Hermeneutics", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 14, 1974, p. 209-222.

Ridley, A., "Not Ideal: Collingwood's Expression Theory", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 3, 1997, p. 262-272.

Ridley, A., "Collingwood's Commitments: A Reply to Hausman and Dilworth", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 4., 1998, p. 396-398.

Rubinoff, L., "Collingwood's Theory of the Relation between Philosophy and History: A New Interpretation", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 6, 1968, p. 363-380.

Rubinoff, L., "Collingwood and the Radical Conversion Hypothesis", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, No. 5, 1966, p. 467-470.

Ryle, G., "Mr. Collingwood and the Ontological Argument", *Mind*, Vol. 44, No. 174, 1935, p. 137-151.

Salas, C.G., "Collingwood's Historical Principles at Work", *History and Theory*, Vol. 26, No. 1, 1987, p. 53-71.

Strauss, L., "On Collingwood's Philosophy of History", *Review of Metaphysics*, Vol. 5, No. 2, 1952, p. 559-586.

Tomlin, E.W.F., "The Philosophy of R.G. Collingwood", *Ratio*, No. 1, 1958, p. 116-135.

Walsh, W.H., "R.G. Collingwood's Philosophy of History", *Philosophy*, Vol. 22, No. 2, 1947, p. 153-160.

3. Numere speciale din reviste dedicate operei lui R.G. Collingwood:

The Monist, 72, 1989.

History and Theory, Beiheft 29, 1990.

International Studies in Philosophy, XXIII, 1991.

Collingwood Studies: Vol. I (1994), II (1995), III (1996), IV (f.a.), V (1998), VI (1999).

Collingwood and British Idealism Studies: Vol. VII (2000), VIII (2001), IX (2002), X (2004), XI (2005)